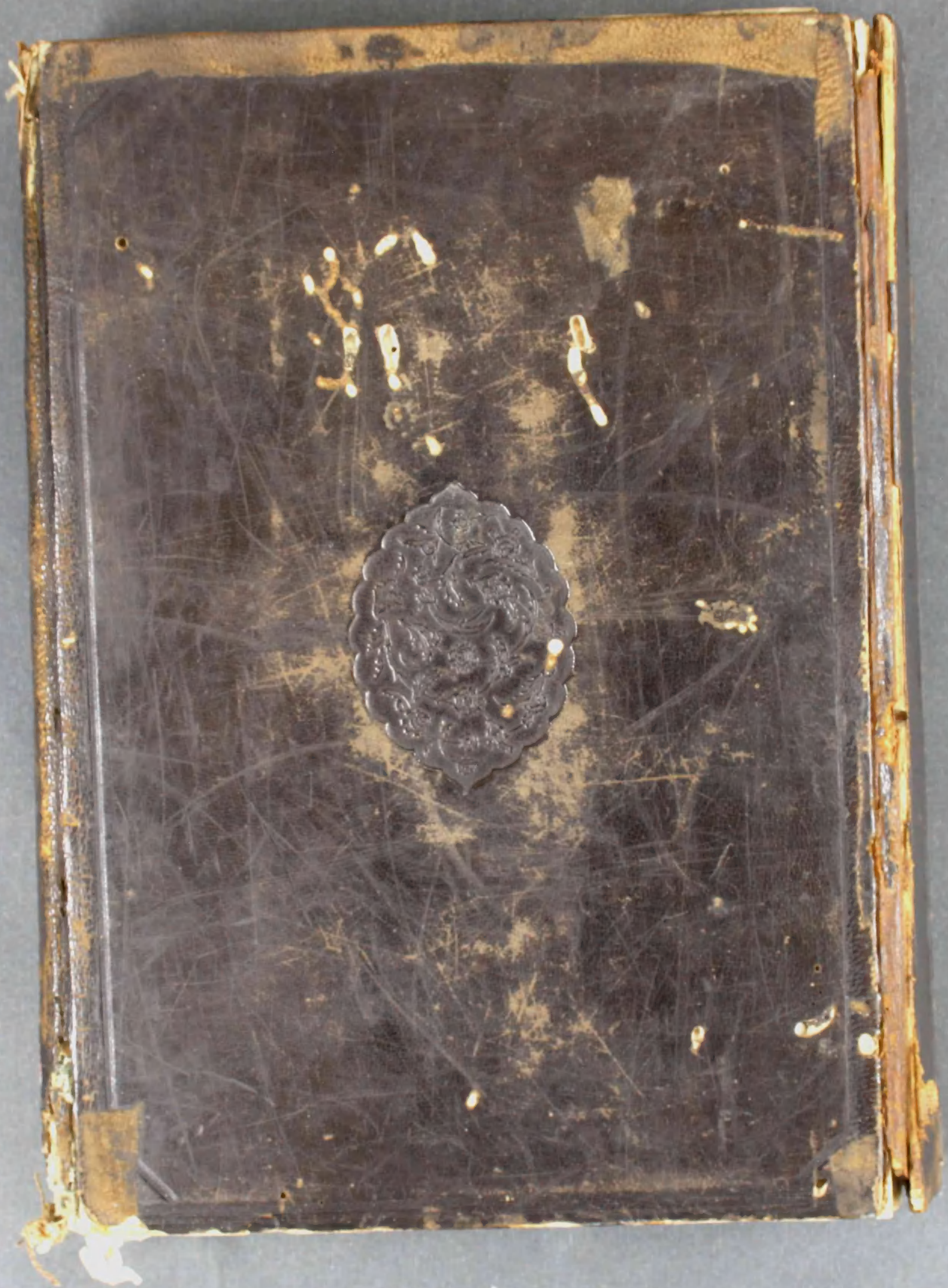

كتاب الحج — كتاب الطلاق — كتاب البيوع — 1

حاشية هداية ابن كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الحج

اخره عن الصوم لما مر انه من العبادات البدنية الخالصة كالصلوة والزكوة لانها من العبادات
المالية الخالصة وهذا مركب من البدني والمالي وقدمه على النكاح لانه ليس من العبادات الخالصة
بل الغالب فيه جهة كونه من المعاملات ومن وهم ان ما بعده على الاطلاق خارج عن جنس
العبادات فقد وهم كيف والعتاق والوقف من العبادات وكذا الاضحية وهو في اللغة القصد على
جهة التعظيم ومنه قول الشاعر يحجون سب الزبرقان المزعفرا قال الامام شمس الائمة السرخسي
في المبسوط اي يقصدون له معظمين اياه فمن فسره بمطلق القصد فقد اخل بقيد معتبر في مفهومه
مناسب لموارد استعماله وفي الشريعة عبارة عن احد الاركان المشهورة للاسلام بحيث صارت
من ضروريات الدين ومعنى القصد على جهة التعظيم معتبر في مفهومه الشرعي فهو كاخواته
من المنقولات الشرعية ومن قال هو في الشرعي عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص
في زمان مخصوص فبعد ما اضطر في اول المقال فقد ترقى الى مدارج الاجمال ومثله لا يناسب
مقام التعريف والتعيين كما لا يخفى وكذا لم يصب من قال هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص
بفعل مخصوص وهذا في الشرح جعل لقصد خاص مع زيارة وصف كما لتيمم اسم لمطلق القصد في اللغة
ثم جعل في الشرح اسما لقصد خاص بزيارة وصف لا في قوله فجعل لقصد خاص لما نبهت
عليه آنفا ولا في قوله كما لتيمم لما عرفت فيما سبق انه في الشرح عبارة عن الطهارة الحكمية الحاصلة
بالتراب ثم انه لم يدر ما بين قوله هو زيارة مكان مخصوص وقوله فجعل لقصد خاص من التنافي
الظاهر ومن قال وفي الشريعة عبارة عن زيارة بقاع مخصوص على صفة مخصوصة وهي
ان يكون الزيارة في الاحرام في زمان مخصوص وهو اشهر الحج فقد اتى بالاجمال فيما حقه
التفصيل والتعيين ثم انه لم يتعرض في التسوية بين الوقوف بعرفة وزيارة البيت من جهة
الوقت وليس كذلك فان وقته مضيق ووقتها موسع فان الوقت المعتبر هنا باشهر الحج يشمله

عناية

كلي

غاية البيان

وقت

وقت للثاني دون الاول فتامل ومن قال وفي الشريعة زيارة البيت على جهة التعظيم فقد قصر
في بيان مفهومه الشرعي حيث اقتصر على ذكر احد ركنيه وميز او على ما ذكره قوله لاداء ركن من
الدين عظيم فقد ازدادوا قصورا اذ لا يفهم منه ان ذلك الركن هو الحج بل الظاهر منه ان يكون
امرا اخر وراءه ويكون وسيلة ولا يخفى ما فيه ثم قال ولا يتوسل الى ذلك الا بقصد زيارة
وقطع مسافة بعيدة فالاسم الشرعي فيه معنى اللغة وفيه ان قوله وقطع مسافة بعيدة
مع بعده عن ضيق الحاجة اليه في هذا المقام لتمام التقريب بدونه فان المقصود بيان
تحقق المعنى اللغوي للحج في المعنى الشرعي له وذلك يحصل ببيان اعتبار القصد فيكون مستغنيا
لان الاشارة في قوله ولا يتوسل الى ذلك الخ ان كانت الى الاداء كما هو الظاهر فتمام
التقريب المذكور على تقدير ان يكون الزيادة المذكورة نفس الركن وقد عرفت انه خلاف الظاهر
وان كانت الى الزيارة بتاويل فيه صح القول المذكور لان اهل مكة يتوسلون اليها بقطع مسافة
بعيدة ومن قال وفي الشريعة عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص فالاسم شرعي فيه معنى
اللغة اما القصد المخصوص فهو قصد المحرم اما المكان المخصوص فهو الكعبة الشريفة عظمها الله
بركتها اما الوقت المخصوص فهو اشهر الحج فبعد ما اضطر في تعيين معناه الشرعي حيث
اخرج ما هو الركن عما حده ونزل ما هو الشرط منزلته لم يصب في تخصيصه المراد من المكان
المذكور بالكعبة شرفها الله تعالى لما عرفت انه اعرف ايضا واخذ غيرها ومن قال وفي الفقه قصد البيت
لاداء الركن من اركان الدين او قصد زيارته لذلك معنى اللغة فقد زاد في التطرح بغلة حيث
خالف الجمهور في تبديل قولهم وفي الشريعة بقوله وفي الفقه ولم يدر ان الصواب مع الجماعة
لعدم اختصاص نقل لفظ الحج عن معناه اللغوي الى معناه الوضعي بالفقهاء فان عند عامة اهل
الشرع مفسرا كان او محدثا او فقيها من المنقولات الوضعية فهو من المصطلحات الشرعية
لا من المصطلحات الفقهية اعلم ان الحج فريضة ثابتة بالكتاب على ما ذكره المص والسنة منها
قوله تعالى حجوا بيت ربكم والاجماع الامة فانهم مجمعة على فرضيته وله فوائد وواجبات وسنن

عناية نهاية تاج الشريعة

نهاية تاج

غاية البيان

ابن سماع

تاج الشريعة

عناية

وشرايط بعضها للوجوب وبعضها للاداء اما فرايض فثلث اثنان منها ركن وهو طواف
الزيارة والوقوف بعرفة وواحد منها شرط وهو الاحرام خلافا للشافعي فانه ايضا ركن عنده
واما واجباته فخمسة الوقوف بمزدلفة والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار والحلق وطواف
الصدر للافاقي واما سننه فاربع طواف القدوم والرمل في الطواف والسعي بين المنارين
الاخضرين سعيا والبيوتة بمنى ايام الرمي واما شرايط وجوبه على الاطلاق فستة اربعة
منها وهي الوقت والعقل والبلوغ والاسلام عامة معتبرة في وجوب العبادات كلها وفي
الاخير خلاف الشافعي والواقفين من مشايخنا وذكر في المهذب لا يجب الحج على الكافر الاصلي
اجماعا وان اسلم لا يخاطب بما فاته في الكفر والخلاف في المرتد وكذا ذكر في الاسرار والاثنان
منها وهما الحرية والاستطاعة المالية ليلاقي العموم كل الفعلات المذكورة وان لم يكونا ايضا مختصين بالحج
فانهما شرطان في العبادات المالية كلها فلم يجب من قال واما شرط الخامس فالحرية حتى لا يجب
الحج على العبد وان اذن له مولاه لان منافعه في حق الحج غير مستثناة عن ملك المولى فاذا اذن
المولى فقد اعاد منافعه بدون الحج لا يكب بقدرة عارية وانما قيدنا الاستطاعة بالمالية لان
الاستطاعة البدنية ليست شرطا ولهذا لا يجب الاحجاج على المقعد والزمن او كان له استطاعة
مالية ولم يجب من قال ومنها شرط صحة البدن وزوال الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج ايضا حتى
ان المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخايف من السلطان الذي يمنع الناس عن الخروج
الى الحج فانه لا يجب عليهم الحج بانفسهم لان عبادة بدنية فلا بد من القدرة بصحة البدن وزوال
حتى بنوعه التكليفي ولكن يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة ولم يدر ان اخر كلامه
يناقض اوله فان موجب قوله ولكن يجب عليهم الاحجاج على ما نبهت عليه آنفا عدم اعتبار
صحة البدن وزوال الموانع شرطا في وجوب الحج على الاطلاق ثم ان الذي ذكرنا ان شرايط
وجوبه خمسة ما كسب جليل النظر واما الذي كسب دقيقه ان شرايطه اربعة لان اعتبار
شرط الاستطاعة المالية يغني عن اعتبار شرط الحرية لان من لا يكون حرا لا يملك شيئا فلا يوجد

الحج

كفه

كله موانع

الاستطاعة

الاستطاعة المالية بدون الحرية ومن هنا تبين ان من عد كلا منهما شرطا على حدة حيث قال
ومنها الحرية فلا حج على المملوك ومنها ملك الزاد والراحلة في حق النائي عن مكة وقد استدل على
اشتراط الحرية بان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج بقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا والاستطاعة بدون ملك الزاد والراحلة ولا ملك للعبد
لانه مملوك فلا يكون مالكا فلم يوجد شرط الوجوب لم يكن على بصيرة كما لا يخفى ولا يذهب
عليك ان عبارتنا عن الشرط الاخير بالاستطاعة المالية وان لم تفارق عبارته عن ملك الزاد
والراحلة في الاداء باعتبار عن اعتبار شرط الحرية لكنها تفارقها في الحاجة الى التقييد بقوله
في حق النائي عن مكة فان عبارتنا مستغنية عنه دون عبارته فان الراحلة وان كان بد
منها في حق اهل مكة لكن الزاد لا بد منه في حق الكل ومن هنا تبين وجه صحة ابدال قوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا من الناس في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت بقوله ان اردنا تفسير
الاستطاعة المذكورة بملك الزاد والراحلة وانما قيدنا فيما سبق شرايط وجوب الحج بقولنا
على الاطلاق لان انحصار في العدد المذكور باعتبار ذلك القيد ولعل التفسير المودي بنا
للاستطاعة المعتبرة في العدل المذكور على الاطلاق بل الاستطاعة المعتبرة في حق الافاقي
فانه بابا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام فان له شرطا اخر مخصوصا بالافاقي وهو امن
الطريق واختلفوا في انه شرط الوجوب ام شرط الاداء والصحيح انه شرط الوجوب قال
الفقيه ابو الليث ان كان الغالب في الطريق السلامة يجب وان كان خلافه لا يجب
وعليه الاعتماد ومما بينا تبين ان من قال شرايط فرض على كل حر مالك عاقل صحيح
او اقدر على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عياله الى حين
عوده وكان الطريق امنا كما لم يصب في اهمال قيد الاسلام واعتباره قيد الصحة في
فرضية الحج على اطلاق كذلك لم يصب في نظمه امن الطريق والقدرة على الراحلة في سلك الشروط
العامة فان قلت اليس قوله فاضلا عن المسكن الى قوله الى حين عوده ظاهرا في ان مراده

ولهذا الكلام تمام باتي في مقامه باذن الملك العلام

عنايه

بيان الشرايط في حق الافاقي قلت فح لا ينتظم قوله اذا قدر على الزاد والراحلة مع سياقه
لانه لا يحتمل التخصيص لان المقام لا يتحمله فان المقام مقام بيان فرضية الحج مطلقا وشرطان اخران مخصوصان
بالنساء احدهما وجود المحرم الصالح القادر على حفظها وهو باطلاقه ينتظم الزوج قال في الزبدة
والمحرم الزوج وهو من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بنسب او برضاع او بمصاهرة لان المقصود منه الحفظ
الحفظ والزوج يحفظها وكذا سايرالمحارم وانما قيدناه بالصالح احترازا عن المحرم الفاسق وانما قيدناه
بالقادر على حفظها احترازا عن المحرم الصبي والمجنون قال المص في التحرير ان كان محرمها صبيا
او مجنونا لا يجب عليها الحج ولا يحل لها السفر معه وقد اختلف اصحابنا في ان وجود المحرم المذكور
هل هو شرط الوجوب انه شرط الجواز كما اختلفوا في ان الطريق والصحة انه شرط الوجوب
وعدالتي في وجوده ليس بشرط للوجوب ولا للجواز فانه قال بينها الحج والاخر من غير
محرم اذا كانت في الرفقة معها نساء ثقات والثاني ان لا تكون معتدة عن طلاق او وفاة
لان الله تعالى نهى المعتدة عن الخروج بقوله ولا يخرجن من بيوتهن ولا يخرجن و
اما شرايطه اي الحج فاربعة الزمان والمكان والاحرام والاسلام فقد تقدم قوله
على الثلاثة الاول حيث قال فشرايطه اي الحج ثلاثة الاحرام والمكان وهو البقعة المعظمة و
الزمان وهو اشهر الحج فلا يجوز شيء من افعاله كالطواف والسعي قبل اشهر الحج و
يفوت الحج بانقضائها والمص قال في تحارات النوازل بعد ما ذكر الوقت في
جملة شرايط الوجوب واما الوقت فنوعان مديد ووقيع فالمديد من شوال الى عاشر
من ذي الحجة والوقيع بعد الزوال من يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر واعلم ان
الوقت والاسلام مخصوصان من بين الشرايط بنكتة الشركة فان كلا منهما على ما بين
كما انه شرط الوجوب كذلك شرط الاداء اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من
استجمع سايرالشرايط الوجوب لا يكون الحج واجبا عليه ان مات قبل وقت واما الاسلام
فقدمه ما يتعلق بكونه شرط الوجوب من الكلام وما قررنا ما تبين ان الامام قاضي خان

سايره

اصاب

اصاب في خصوص الوقت تارة اخطا اخرى اما اصابت فح قال في شرح الجامع
الصغير وشرايط وجوب اربعة الاستطاعة والحرية والعقل والبلوغ والوقت فلا يجب
قبل اشهر الحج وعد الوقت من شرايط الوجوب وعلى وفق هذا ذكره المص في مختارات
النوازل حيث قال الحج في العمر مرة واحدة عند اجتماع شرايطه وهو الاستطاعة
والوقت والاحرام الا انه لم يعد الاحرام منها لانه من شرايط الاداء لا من شرايط
الوجوب ثم لا يجب النفل الا بالشروع بمنزلة ما لا يجب فيه كالاضحية والمنذور فح قال في فتاواه
وشرايطها نوعان شرايط الاداء وهي الزمان والمكان والاحرام وشرايط وجوبها
اربعة منها اعتدال الكمال بالعقل والبلوغ ومنها الحرية ومنها سلامة البدن عن الامراض والعلل
في قول ابي حنيفة رح فلا يجب على المقعد والمفلوج والزمن وان ملك الزاد والراحلة وقال صاحباه
سلامة البدن ليست بشرط فعندهما يجب الاحجاج على هؤلاء وان عجزوا بانفسهم
وعند ابي حنيفة رح لا يجب الاحجاج ومنها الاستطاعة ومنها امن الطريق ولم يعد الوقت من جملة شرايط
الوجوب ثم ان ما ذكر في المقعد والزمن من الخلاف مخالف لما نقلنا فيما سبق عن التحفة
ان الحج واجب على الاحرار كما في الظهيرية ان يقول على الحر كما قال في الزكوة لانه ايضا من فروض
الاعيان الا انه لا يقام على الوجه المسنون الا بالحج فيه الامام وان بصيغة اعتبار الزكوة
الوجه ومن لم يتنبه لهذا قال انما عدل المص عن الافراد الى الحج فيه نظر الى وقوعه فانه لا يتاوى
الحج عظيم وقال الاخر بناء على عادات الناس لانهم يؤدون الحج في الغالب بحج عظيم ومنهم
من وفق وقال الاخر الكلام مستحيل في المعاونة في ارادة الجهة فان العادة جرت فيما بين
الحاج وقت خروجهم الى بيت الله تعالى بالجماعة الكثيرة والطائفة الغريبة من الرفقاء بخلاف
الزكوة فان الاضافة فيه من الابداء وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وليس معنى كلامه
على ملء الجماعة الكثيرة من معنى الاجتماع بل على ما فيها من معنى الكثرة فلا يتجه عليه ما قيل
لا يخفى انه يلفظ الحج لا يفاد معنى الاجتماع اذ ليس الاجتماع من اجزاء مفهوم لفظ الحج ولا من

شرايطه

بجماعة

عامة الناس

اي من الناس عليهم عامة

اسم عام

لوازمه

بل بمجرد التعدد من الثلثة فصاعدا ولذا لا يلزم في قولك جاءني الرجال اجتماعهم في المجيء ولما قول
كخلاف الزكوة فان الاضعاف خير من الابدال بخلاف ما ذكره في كتب التفاسير من ان اضعاف الصدقات
انما هو خير من الابدال بخلاف المندوبات واما الواجبات فالاظهار افضل ولما روي عن ابن
عباس رض انه قال صدقات السر في التطوع تفضل علانيتها بسبعين ضعفا وصدقة الفريضة
علانيتها افضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا وفي رواية قوله تعالى وتؤتوها الفقراء دلالة على ان
المراد من الصدقات التي عاد عليها الضمير في قوله تعالى وان تخفوها المندوبات دون الصدقة
الفريضة لان مصرفها الفقراء فلا حاجة على تقدير ارادتها الى القيد المذكور ثم ان لم يعتبر في اعتبار
التعدد والكثرة وقت الخروج الى الحج مع شرائطه وقت الاداء وهو المناسب للاعتبار
او الاجتهاد لاعتبارها البالغين العقلاء لم يذكر شرط الاسلام لانه فيه خلافا قال في الحاشية
قال في الحاشية في شرح قول صاحب المنظومة في مقالة الشافعي وخطاب الكفار بالشرائع
والحكم بها له من مانع لا خلاف ان الكفار مخاطبون بالايمان وبالشرائع من العقوبات اي فيما
اعتقدوا بالمعاملات ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الاخرة
اما في الدنيا فعند الشافعي ثبت ولهم وهو مذهب العراقيين من اصحابنا واما مشايخ ما وراء النهر
يقولون انهم لا يخاطبون بادائها ما يحتمل السقوط من العبادات الى هنا كلامه ولا مشكل التخطيط
في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان المراد منه هو كفرهم بقرينة
قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين فانه يقتضي تخصيص الكلام بالمؤمنين لان
التغليظ به لا يتصور في حق الكفار فافهم لطف هذا الاختيار الاصحية لا تستلزم السلامة
عن الافات كلها فان الصحيح يقابل المريض ودون الموت فانه يقابل السالم فالاعمى صحيح
غير سالم ولهذا يعتبر وصيته من الكل ووصية المريض من الثلث ولو كان الصحة مستلزمة
للسلامة عن الافات لما احتيج الى ذكر سلامة العين والرجل بعد ذكر الصحة في شرائط وجوب
الحج وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل ومنها اي من شرائط وجوب الحج صحة البدن

وذكر صاحب الوقاية وغيره

فلا يجب

فلا يجب على المريض والزمن والمقعد والشيخ الكبير الذي لا يثبت على الراحلة بنفسه والمحبوس
والممنوع من قبل السلطان ولا كان عن الخروج الى الحج لان الله تعالى شرط الاستطاعة
لوجوب الحج لان المراد منها استطاعة التكليف وهي سلامة الاسباب والالات ومن جملة
الاسباب سلامة البدن فلا سلامة من الافات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر
الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من سلامة البدن وسلامته عدم المنافي حيث لم يفرق
بين الصحة والسلامة وكذا لم يفرق بين الاذى والخوف حيث نظم الممنوع من قبل السلطان
الكافر في سلك المؤذين او اقدروا على الزاد والراحلة القدرة على الزاد بان يملك ما يفي
النفقة وهو ايجاب السفر ذهابا وجايا والقدرة على الراحلة بان يكون له ما يفي تملكها او اجارتها
ومن قال واما تفسير الزاد والراحلة فهو ان يملك من المال مقدار ما يبلغ الى مكة ذهابا
وجايا راكبا لا ماشيا نفقة وسط لا اسراف فيها ولا تقتير فاضلا عن مسكنه وخادمه
وفرسه وسلاحه وثيابه وانائه ونفقة عياله وخدمه وكسوتهم وقضاء ديونه لم يجب
في قوله مقدار ما يبلغ الى مكة ذهابا وجايا فان قوله وجايا لا يصلح حالا لا عن البالغ
الى مكة ولا عن يلوح اليها وانما قلنا في القدرة على الزاد بان يملك ما يفي او لا يحتاج في
الشرح للقدرة في صورة الاباحة لان للمبيح ان يمنع عن التصرف فيزول التمكن ومن قال
في شرحه ما ذكره اي او اقدروا عليها بطريق الملك والايجاب لا بطريق الاباحة و
العارية لم يصب في قوله بطريق الملك والايجاب اذ لا صحة له لا بطريق الحج بان يعتبر في
كل من الزاد والراحلة هذان طريقان لان الايجاب في النفقة غير متصور ولا بطريق
التوزيع بان يعتبر الطريق الاول في الزاد والطريق الثاني في الراحلة لان الطريق
الثاني وان كان مختصا بالراحلة لكن الطريق الاول لا اختصاص له بالزاد فلا وجه
للتخصيص به وانما قلنا في القدرة على الراحلة بان يكون له ما يفي لان كون الراحلة في يده
بالفعل بملك اليمين او بالاجارة ليس بشرط في وجوب الحج انما الشرط التمكن منها حد

الطريقين ولهذا قال اذا قدروا ولم يقل اذا امكنوا ومن لم يتنبه لهذا الفرق اللطيف قال
ومن شرط ايضا ملك الزاد والراحلة حتى لا يجب الحج عندنا بوجود الزاد والراحلة
كانت الاباحة من جهة لا من منة له عليه كالوالدين والمولودين او من جهة من له عليه المنة
كالاجانب وقال الشافعي ان كانت من جهة من لا منة له عليه يجب الحج عليه وان كانت من جهة
الاجنبي فله فيه قولان ثم انه لم يكن في الاقتصار على ذكر الزاد في قوله لا يجب الحج عندنا
اي فان موجب سياق كلامه ان يذكر الراحلة ايضا لكونه بامن قال انه يعني ملك الزاد والراحلة
في حق الغني عن مكة شرط فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحلة على انه انما لم يعمل قوله
وله في الاجنبي قولان لان القولين منه فيما اذا كانت الاباحة من جهة من له منه عليه سواء
كان من الاقارب او من الاجانب ومن شراح الكتاب من نقل ما ذكره اولا من فائدة
ارتضاه ثم قال والاصل ان القدرة بالملك هو الاصل في توجه الخطاب ولقد اصاب في
هذا القول الا انه لم يدر ان موجب ترتيب اصحابنا في الخلاف المذكور على اشتراط وجوب
الحج بالقدرة على ملك الزاد والراحلة لا على اشتراط عينهما وانما قلنا ومنفعة الراحلة
لما عرفت ان الشرط فيها ملك المنفعة لا ملك العين ومن الغافلين عن الفرق المذكور ما قال
ولا بد من الاستطاعة وهي ان يملك مالا فاضلا عن مسكنه وفرشه وثياب بدنه وفرسه و
وسلاحه ونفقة عياله واولاده الصغار مدة ذهابه وايابه والراحلة محملا او زاملة او شق
محمل يقع منها في لا بد من التنبيه له وهو انهم يعتبرون في الزاد المقرون بالراحلة المذكورين
شيئا ان يكون ما يبقيه من المال فاضلا عن فرسه فيفيهم منه اشتراط القدرة على الراحلة
غير الفرس ولا صحة له والراحلة على ما قال الزاهدي البعير القوي على الاسفار والاحمال التام
الخلق يطلق الذكر والانثى والتاء للمبالغة وسياتي بيان هو المراد منها هنا فاضلا عن المسكن
وما لا بد منه قال الامام قاضي خان في فتاواه من له دار لا يسكنها او ثياب لا يلبسها كان عليه
ان يبيعه ويحج بثمنها ان كان ثمنها وفاء بالحج لا فاضل عن حاجته ولو كان له منزل يكفيه يقضيه

العامل صاحب التحفة وصاحب الدرايع

صاحب الدرايع

مهمات

كاف

لا يلزمه

لا يلزمه بيع الفاضل لاجل الحج ومن هنا تبين وجه افراد المسكن بالذكر فانه لو اكتفى بقوله
فاضلا عما لا بد منه لهم لزوم بيع الفاضل لاجل الحج كان له منزل يكفيه بعضه وقد عرفت
انه ليس بلازم وهذا التفصيل تبين فساد ما قيل في شرح قوله وما لا بد منه يعني من نحو
كعرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته والات حرفه وقضاء ديونه والا فالمسكن ايضا
مما لا بد منه ومن اولى المسئلتين المنقولتين من الخانية ظهر الفرق بين الحج والزكوة من حيث ان
دور السكنى وثياب البدن لا زكوة فيهما ما لم تكونا معدتين للتجارة سواء استعملها صاحبها
او لا ويوجد شرط الاستطاعة بهما ان لم يستعملها صاحبها فيجب الحج عليه بهما ومن لم يتفق على
هذا الفرق وقال في كتاب الزكوة يفترض على مسلم حر نصاب حولي فاضل عن الحوائج
الاصلية وهي ما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا كالنفقة ودون السكنى والات الحرب
والثياب المحتاج اليها لدفع الحر والبرد او تقديرا كالدين فان المديون محتاج الى قضائه
مما في يده من النصاب ودفعا عن نفسه الحبس الذي هو كالهلاك ثم قال في كتاب الحج
فاضلا عن حوائجه الاصلية مر بيانها وما فضل منها في كتاب الزكوة فقد ضل واضل وفي
الايضاح وذكر ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها او عبد لا يستخدمه وما اشبه ذلك كان
عليه ان يبيعه ويحج به ويكون عليه الزكوة اذا بلغ نصابا لانه فاضل عن حاجته فيحصل الاستطاعة
فاما المشغول بالحاجة فله حكم العدم فان امكنه بيع المنزل له دار يشتري بثمنه دارا
دونه ويحج بالفضل لم يجب عليه وكذا ان اخذ به جنسا فضل لانه اذا كان مشغولا بالحاجة
صار كالمعدوم ولم يعتبر في الحاجة قدر ما لا بد منه الا يسير لانه لا يجب عليه بيع المنزل و
والاقتصار على السكنى انتهى ولقد احسن فيما نبه به على الفرق بين الفاضل عما لا بد منه
والفاضل عن الحوائج الاصلية الا انه لم يحسن في نظم الكلام في تعليل الوجوب والحرمان
المذكورين فان حقه ان يقول يكون عليه الزكوة اذا بلغ نصابا ويجب عليه ان يبيعه ويحج به
لانه فاضل عن حاجته فيحصل الاستطاعة به واعلم ان قوله فاضلا حال عن المضاف المحذوف في قوله اذا

شارح مجمع

قدروا

على الزاد والراحلة تقديره او اقدروا على تحصيل الزاد والراحلة وانما حذف لدلالة الفعل عليه
دلالة ظاهرة فان القدرة الكاسبة لا تتعلق بالاعيان بل تتعلق بتحصيلها ومن لم يتنبه لهذا قال
واستصعب خاضعا على الكال من الزاد والراحلة كان من حقه ان يقال فاضلين لكن اخرجه
على تاويل كل واحد منهما ومعنى الكلام اذا اقدروا على الزاد والراحلة بطريق الملك والاستيجار
على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجة الاصلية فان المشغول بالحاجة الاصلية
ملحق بالعدم فلا يكون به مستطيعا وقدر ما يتعلق بقوله اذا اقدروا على الزاد والراحلة بطريق
الملك والاستيجار من المناقشة فتذكره واما قوله على وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجة
اي فلا وجه له اذ لا معنى لزيادة قدر الاستيجار عن الحاجة الاصلية وكانه اراد ان يقول على
وجه يفضل قدر ملك الزاد والراحلة الا انه لم يوفق لاداء وعن نفقة عياله والاولاد
مندرجة تحت العيال فالمص اصاب في الاختصار على ذكر العيال لان الظاهر من بيان الاتي
وذكر ان زيادة ما يحتاج اليه راجع على ما تتفق عليه باذن الملك العلام فان قلت اليس لا بد من
ذكر نفقة الذهاب والاياب ايضا فلم اهمله المص قلت ذلك وهم سبق الى فهم من قال
قادرا على الزاد والراحلة ونفقة الذهاب والاياب فاضلا عن حوائج الاصلية ونفقة
عياله الى حين عوده ومن قال وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وما لا بد منه ونفقة
ذهابه واياب وعياله ومن قال قادرا على الزاد والراحلة ونفقة ذهابه واياب فاضلا
عن حوائج الاصلية ونفقة عياله الى حين عوده وليس الامر كما هو فان المذكور عبارة
عنها فما اخبر في القدرة على الزاد ان يكون زائدة على نفقة الذهاب والاياب فقد ابعد
الكلام عن صوب الصواب بقي ههنا شيء انه لا بد من التنبيه له ايضا وهو ان ما لا بد منه
لا ينتظم نفقة العيال ولهذا اضاف المص الى ذكرها بعد ذكره خلاف الحوائج الاصلية
فانها ينتظمها كيف وكيف الزوج الذي نفقة زوجته فمن حيث بينهما لم يكن على بصيرة ومن
ثم ما افاده المص من الجمع بينها وبين قوله ما لا بد منه ولم يدر الفرق بينهما وقد نبهت

كاف
صب الخ
صاف الحمار
صاحكن

عليه فيما سبق فتدبره وكان الطريق امنا المعتبر امنه وقت خروج اهل بلده الى الحج كما
ان المعتبر القدرة على الزاد والراحلة وقت خروج جازله ان يعرض ماله فيما احب فان اداه
ولم يبق له القدرة عند خروجهم لا يجب عليه الحج الى حين عوده يعني الى منزله وذكره في البدائع
ومن قال الى وقت رجوعه لم يجب لان الاستطاعة تتحقق في ابتداء الاياب وكون الرجوع
والعود الى المنزل انما يتحقق عند انتهائه وهو المعتبر وصف بالوجوب اي وصف المص
في المتن تبعا للامام القدوري فانه وصفه في مختصره ومن وهم عود الضمير الى الامام القدوري
فقد وهم وهو وصف يعني انه لم يرد بالوجوب ما يقابل الفرض بل اراد به معنى الفرض
كما في الزكوة وقد نبه ثم فاكتفى به ههنا واما الوجوب بمعنى الثبوت ملحقا فلا يناسب المقام
لانتظام الثبوت على وجه السنة والاستحباب ثم لو قيل ان الحج مشتمل على الواجبات
كالوقوف بعرفة ورمي الجمار وغيرهما فوصف الامام القدوري بالوجوب ليشتمل
الكل ولان مقاديرها وكيفياتها انما ثبت بالظاهر من الاخبار لكان له وجه محكم حين
انعقد على فرضية الاجماع وفائدة هذا القيد وفيه احتمال ان يكون وصف بالوجوب
لكون فرضا اجتهاديا فانه اي الفرض الاجتهادي والواجب المقابل للفرض يشتركان
في معنى اللزوم عملا ودينا عملا بخلاف الفرض القطعي فانه لازم عملا ايضا فلا يشارك
الواجب في المعنى المذكور ومن غفل عن هذه الفائدة زعم ان المراد من الحكم ما لا يحتمل
الا معنى واحدا على ما هو مصطلح البعض ثبت فرضيته بالكتاب على الوجه والبلد على
ما ستقف عليه باذن الله تعالى وهو قوله تعالى واما قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله تعالى
فلا دلالة فيه على فرضيته لان الامر باتمام الشيء لا يستلزم الامر به قبل الشروع ولهذا
لم يقل اصحابنا بفرضية العمرة ودلالة على التنصيص بالبيت اكد ما يكون من الالفاظ الدالة
على الالزام لكنه على فانها علم فيه فان قلت اليس المناسب على ما ذكره اصحابنا من اشتراط
الاسلام في الامر به انما يقال على المؤمنين بدل على الناس قلت لما سكت عن سائر

فانها

تحقيق

اما بهام
لانه مقتضى كلام
الشرح

لانه الشرط

الشرايط سكت عنه ايضا وهذا لان المقصود بيان وجوبه لا بيان اركانه وشرايطه فانه
محل من الكتب الجمة كما خوانه من الصلوة والزكوة والصوم وفي التعبير بالناس عن المكلفين
بيانا اختصاصه بالبشر وثبوت هذا على تقدير التعبير عنهم بالمؤمنين لعدم اختصاص الايمان
بالبشر واعلم ان في القول المذكور وجوه من التاكيد والمبالغة والتشديد للاختصاص به تعالى
والتحريض وترجيح الوجه بذكر الله تعالى ولان معناه لله تعالى واجب رقاب الناس
على عليهم لا ينفكون عن اداية والخروج عن عهدته الا بادال الوجه بتثنية المراد وتكريره
والايضاح والتفصيل بعد الابهام والاجمال وهو ايراد المراد في صورتين مختلفتين على وجه
بتنويع ووجدان بعد شوق وطلب وتنكير سبيلا وتقديم اليه عليه اي سبيلا ما اي سبيل
تيسر على اي وجه يكون ما قرب وبعد شرط اختصاص استطاعته اليه لا الى غيره ووضعه من كفر
مكان من لم يحج تغليظا على تارك الحج وتشديدا عليه ولذلك قال رسول الله صلعم من مات
ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا ونحوه من التغليظ قول عمر من ترك الصلوة فقد
كفر وذكر الاستغناء الدال على المقت والسخط والخذلان ووضعه عن العالمين مكان عنه لما فيه
من التعميم الدال على الاستغناء عنه بالبرهان لان الاستغناء عن الكل مستلزم للاستغناء
عنه لا محالة ولم لا لانه على الاستغناء الكامل دل على اعظم السخط عليه فكانه لم يلتفت اليه
ولم يعتد به او ليس مكان ما يذكر في ذمة السخط عليهم بل اقل منه حيث هو عن كل ما في
العالم الاية انما ذكره لان تمام الكلام بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا فانه بدل من
الناس وقد مر وجه السلوك الى هذه الطريقة ولا يجب في الحج الا مرة واحدة يعني انه
لا يجب على من يجب عليه الا مرة واحدة لانه وضعه الحج ولا اشارة لهذا المعنى قال في
دونا على شخص ومن غفل عن ان تمام الاستدلال بكلام فرع تمام ذلك الكلام ومن جهة افادته
ما هو المراد منه وتمام ما ذكره بانه كل قال العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب
يتوقف على تمام الدليل المسمى وهو محفوظ معروف بذكر اوله ويقال الاية والحديث او البيت

اضطرارا

اضطرارا بالنصب على اضمار اقرا وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدا
او خبر اي المتلو وهو على تقدير الحاذاة مثلا ولا شك ان الاستدلال مناسب على المطلوب
وهو الافتراض بالقدر المتلو فلا حاجة الى ذكر لفظ الاية اللهم الا ان يقال اراد بالحكم في
قوله فريضة محكمة المؤكد البالغة فيه فالمعنى هو الحج وهو لا يتم الا بتمامها لان استعارة
ضرب من التاكيد يؤدي الى قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين او بذلك يوفق
على ابدال من استطاع من لفظ الناس المعيد بذكر الموجب عليهم مرتين ضمنا صالحا ضمن
العموم وعلى الايضاح بعد الابهام المفيد للتفخيم وكذا وضعه من كفر مكان من لم يحج
الى اخر ما ذكر في الكشاف لانه صلعم قيل له روى الامام ابو داود في سننه مسندا
الى ابن مسعود رضي ان الاقرع بن حابس سال النبي صلعم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة
او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع فاما قلت ليس في نصاب
غني عن هذا قلت وكيف وهم سبق الى بعض المتصدين لشرح هذا الكتاب حيث قال كان
يكفي لنفي التكرر كون الدليل المذكور وهو الاية الكريمة لا يفيد فلا موجب لتكرر حاصله
نفي الحكم الذي هو وجوب التكرر لنفي الدليل وهو وان كفى في نفي الحكم الشرعي لكن اثبات
النفي بمقتضى النفي اقوى فلذا اثبته بالدليل المقتضي له ولم يدر انه لا يلزم من عدم افادة
النص المذكور التكرر ان لا يكون له موجب لاحتمال دليل اخر بعيد فليس هذا من قبيل نفي
الحكم الشرعي لنفي الدليل الخ في كل عام مرة واحدة فقال لا بل مرة وما زاد فهو تطوع
عبارة الحديث على الرواية المنقولة فيما سبق الخ في كل سنة او مرة واحدة فقال بل مرة
واحدة فمن زاد فهو تطوع ولا ناسب البيت لاضافته اليه ويقال حج البيت و
الاضافة دليل السببية كذا قيل وفي كل واحدة من المقدمتين المذكورتين نظر اما
في الاولى فلان المراد من الحج المضاف الى البيت في قوله تعالى لله على الناس حج البيت
معناه اللغوي لا معناه الشرعي والعبارة السابقة ماخوذة منه فلا دلالة فيه على الاضافة

الحج المعهود الى البيت واما في الثانية فلان الاضافة على السببية وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب
في تمام هذا التقرير نظر لان الوجوب قد يتكرر مع عدم التعدد في السبب كما في صدقة الفطر
فانها تتكرر وجوبها بتكرر وقت مع اتحاد السبب وهو الراس واما تكرر وجوب الزكوة مع اتحاد
الحال فان السبب هو الثاني تقديرا او تقدير الثناء وايضا مع حولان الحول اذا كان المال
معدا للاستنماء في الزمان المستقبل وتقدير الثناء الثابت في هذا الحول بخلاف التقدير الثناء
في حول اخر فالمال مع هذا الثناء غير المال مع الثناء الاخر فيتعدد السبب حكما فلا يرد
النقض به ثم هو واجب على الفور كله ثم استعيرت للتراخي في الرتبة فان هذه المسئلة
مبنية على المسئلة المتقدمة ثم انها خلافية وهي وفاقية والفور في الاصل مصدر فار يقال فارت
القدر اذا غلت فاستعيرت للسرعة ثم اطلق للحال التي لا ريب فيها ولا تراخي ومن قال المراد
من الفور ما يلزم المامور فعل المامور به في اول اوقات الامكان مستعار للسرعة من
فارت القدر فورا اذا غلت فهذا اخذ في جانبي كلامه تحقيقا الاول فلان حقه ان يقول
والمراد مع الوجوب على الفور لان ما ذكره انما اريد منه لا من الفور واما في الثاني فلما
نبهت عليه انفا انما فيه مجازا مرسلا مرتبا على الاستعارة المذكورة والمراد في الموارد
استعمال وكل المعنى المجازي لا المعنى المستعار المذكور كما لا يخفى عند ابي يوسف اختلفت
الرواية عن اصحابنا انه يجب وجوبا موسعا او مضيقا وذكر الكرخي انه يجب على الفور
وكذلك في كل فرض ثبت مطلقا عن الوقت كالكفارات وقضاء رمضان ونحوها وذكر
محمد بن شجاع الثلجي وانه على التراخي وذكر الزجاجي مسئلة الحج على الاختلاف قال على قول
ابي يوسف يجب على الفور وعلى قول محمد يجب على التراخي وروى محمد بن شجاع قول ابي حنيفة
مثل قول ابي يوسف وفائدة الاختلاف ان من اخر عن اول اوقات الامكان هل يأثم
ام لا اما لا اختلاف في انه اذا اخر ثم ادى في سنة اخرى فانه يكون مؤديا لا قاضيا بخلاف
العبادات الموقتة اذا اخرت عن اوقاتها ثم ادت تكون قضاء بالاجماع وعند محمد

في المسئلة

في المسئلة وهما يقولان انا نقول بالوجوب على الفور مع اطلاق الصفة عن الوقت اضيافا
فيظهر في حق الاثم حتى يكون حاملا على الاداء وبقي على الاطلاق فيما وراء ذلك كذا التحقيق
وقال صاحب خاص في شرح الجامع الصغير روى شمس الملة عن ابي يوسف انه مضيق لا يحل
له التاخير عن اول اوقات الامكان فاما اخر كان اثما وهو قول ابي حنيفة رحمه الله في احد
الروايتين عنه وعن ابي حنيفة ما يدل عليه اي على ان وجوبه على الفور وهو ما ذكره
ابن شجاع عنه انه سئل عمن له مال الحج به ام يتزوج فقال يبدأ بالحج به فذلك دليل على ان الوجوب
عنده على الفور كذا في باب الحج عن الميت وغيره من المبسوط ووجه دلالته على ما ذكر انه لو كان
وجوبه على التراخي لما قدمه على النكاح وهو سنة في الحال وفي تقديمه تفويت السنة والاشتغال
في تاخيره فحيث قدمه علم ان وجوبه على الفور دون التراخي واما ما قيل في وجه انه في التزوج
تحصين النفس الواجب على كل حال والاشتغال بالحج يفوته ولو لم يكن وجوبه على الفور
لما امر بما يفوت الواجب مع امكان حصوله في وقت اخر فلا ان المال غاد ورائح ففيه نظر
لانه ان اريد النكاح مطلقا فهو ليس بواجب فلا يتم ما ذكره مما وجه الدلالة على وجوب الحج
على الفور وان اريد النكاح حالة التوقان فهو مقدم على الحج اتفاقا لانه في تركه امر بما يترك
الفرض والوقوع في الزنا وجواب ابي حنيفة في النكاح للاحوال حالة التوقان ثم لو قيل في
اطلاق الجواب بتقديم الحج مع ان النكاح يكون واجبا في بعض الاحوال دلالة على ان الوجوب
الحج على الفور دون التراخي لكان له وجه وعند محمد والشافعي على التراخي اتفاقا على ذلك و
اختلفا في انه هل يأثم بالتاخير الى ان مات ام لا فذهب الاول الى الاول والثاني الى الثاني
هذا على ما ذكره في المبسوط وغيره وفي بعض كتب الشافعي لجواز تاخيره عنده علامة و
هي غلبة الظن بالفوات لمرض او كبر ولهذا قال الشافعي لجواز تاخيره من سنة للشباب
الصحيح دون الشيخ والمريض وقال ابو الفضل الكرماني عند محمد يجوز التاخير الا اذا غلب
على ظنه الفوات اذا اخر ما مات فانه يأثم ان اخر وفات الحج بالموت بخلاف ما اذا فات

بالتاخير قبل ان غلب على ظنه الفوات فعلى هذا الاختلاف بين محمد والشافعي في هذه المسئلة
كما هو الظاهر من تقرير المص قولهما وتعليلهما بلا تفصيل وبهذا التفصيل ظهر فساد ما قيل و
سها لكن بين قولهما فرق وهو ان محمدا يسوغ التاخير بشرط ان لا يفوته بالموت فاذا اخر
حتى مات فهو اثم بالتاخير وعند الشافعي لا يأثم بالتاخير وان مات وما قيل ان الدليل
الذي ذكره المص لقولهما مخصوص بمحمد لانه يقول بجواز تاخير كيفي وهو ان لا يفوته بالموت فانه
يفوته اثم واما الشافعي فانه يقول لا يأثم بالتاخير وان مات فلم يكن عنده كوقت الصلوة لانه
وضع الحج اي يؤدى في كل عام من اعوامه فالعمر للحج كالوقت للصلوة وفي وقت الصلوة
لا يجب الصلوة مضيقة فكذا فيه ويدل على هذا انه لو اخر حتى جاء العام القابل يكون مؤديا
كما في السنة الاولى وانه لو نوى النفل كان عما نوى عند الكل ولو تعينت السنة الاولى للحج كان
كذلك لان السنة الواحدة لا تتعين عمل واحد فيقع الفرض النفل كما في الصوم واما قوله تعالى
الحج اشهر معلومات فلا دلالة فيه على ما ذكر لانه لبيان وقت من السنة اي السنة كانت
وعلى تقدير وجوبه على الفوت لا يتعين الشهور المعهودة من السنة الاولى وقال يحتمل ان لا يكون
تلك الشهور من السنين الآتية وقت الاداء بل يكون وقت القضاء وبهذا التفصيل اتضح
فساد ما قيل والدليل عليه قوله تعالى الحج اشهر معلومات اي وقت الحج بدون التقييد بهذه السنة لان
معناه اما موجب كون الحج واجبا على الفور وذلك التقييد وقد نبهت على فساده انفا فكان العمر
فيه كالوقت في الصلوة فان قلت العمر والوقت ظرفان للحج والصلوة لا العكس فكان حقه
ان يقول فكان الحج فيه كالصلوة في الوقت قلت نعم الا انه لما اراد بيان كون وقته موسعا
كوقت الصلوة ناسب ان يجيء عن العمر بالنسبة اليه لا عنه بالنسبة الى العمر الا انه لو قال فكان العمر له
كالوقت للصلوة لكان اظهر كما لا يخفى بقي هنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان اراد تشبيه وقت
الحج بوقت الصلوة في خصوص الحكم المذكور انما المترتب على كونه وظيفة العمر وهو كونه في السنة الثانية
اداء لا قضاء او هذا القدر يثبت ان وجوبه على التراخي ولم يرد تشبيهه لذلك الحكم حتى يلزم

غاية بيان

غاية بيان

غاية البيان

الاشتراك

الاشتراك في لزوم الاثم على تقدير الفوت بالتاخير لانه خارج عما يحتاج اليه في هذا المقام
لتمام المرام بدونه ومن لم يتنبه لهذا توهم انتظام التشبيه للحكم المذكور ايضا فزعم بناء على ان
الدليل الذي ذكره المص مخصوص بمحمد والتزم ان يكون في تقريره ما لا يخفى من الخلل فتامل
واستدل محمد بتاخير رسول الله صلعم الحج بعد نزول فرضيته فانها نزلت في سنة ست من الهجرة
وحج رسول الله صلعم في سنة عشرة منها ومن قال في تقدير هذا الوجه ان النبي صلعم فتح مكة
سنة ثمان من الهجرة وحج سنة عشر فلو كان على الفور لما اخر فقد قصر لان غاية بيان
نزول الفرضية قبل الفتح ولم يتعرض له والمص انما لم يلتفت الى هذا الوجه لضعفه من وجوه
اما اولا فلان تاخير رسول الله صلعم غير مسلم فان فرضية انما ثبتت بقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت ونزوله في سنة عشر من الهجرة والنازل في سنة ست انما هو قوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله وهو امر بالاتمام لما شرع فيه فلا يثبت به الفرضية ابتداء واما ثانيا
فلان التاخير على تقدير تسليمه لزومه انما لا يحل لخوف الفوت وهو عليه السلام امن منه لعلمه
وحيا انه يدرك ويعلم الناس مناسكهم واما ثالثا فلان تاخيره عم على تقدير ثبوته
كان بعذر اذ المشركون كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء ويلبون تلبية فيها
شرك وما كان التفسير ممكنا للعهد فلما تمت المدة بعث رسول الله صلعم عليا حتى قرأ عليهم
سورة براءة ونادى الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا يحجن بعد
مما قال فبعث ابا بكر رض فقد اخطأ ثم ان هذا القائل زاد في اخر هذا الوجه من وجوه
الضعف ولم يكن النبي عم في ذلك كفيه لان من كشف عورته كفرة النبي عم استخفافا كان
كافرا ولا يكون كذلك اذا فعله كفرة غير عم ولم يعبد في تلك الزيادة اما انه اضطرب في
قوله فبعث ابا بكر رض فلانه خلاف ما به المذكور في السير والمشهور فيما بين اصحاب الخبر وعليه
الجمهور من اهل التفسير قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة التوبة من الكشاف وكان نزولها
سنة تسع من الهجرة وفتح مكة سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد فامر رسول الله عم

غاية بيان

غاية البيان

ابا بكر رض على موسم سنة تسع ثم اتبعه علي رض راكب البعباء ليقرأ يا علي ايل الموسم فقيل له لو بعثت
بها الى ابا بكر رض فقال لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا علي رض سمع ابو بكر رض الرغاء، فوقف
وقال هذا رغاء ناقة رسول الله فلما لحقه قال امير او مامور قال مامور وروي ان ابا بكر رض
لما كان ببعض الطريق هبط جبرائيل فقال يا محمد لا يبلغ رسالتك الا رجل منك فارسل عليا
فرجع ابو بكر رض الى رسول الله صلعم فقال يا رسول الله انزل فيّ من السماء فقال نعم فسر انت
على الموسم وعلي ينادي بالاذان فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر رض الله وحدثهم عن مناسكهم
وقال علي رض يوم النحر عند جمرة العقبة فقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم فقالوا بماذا
فقرأ عليهم ثلثين واربعين اية وفي مجاهد ثلث عشرة ثم قال امرت باربع ان لا يقرب البيت
بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس المؤمنة وان يتم
الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهود وراء ظهورنا
وانه ليس بيننا وبينه عهد الا الطعن بالرماح وضرب بالسيوف وقيل انما امر ان لا يبلغه عنه الا
رجل منه لان العرب عادتها في نقض عهد يا ان يتولى ذلك على التعيين رجل منها فلو
فلو تولاها ابو بكر رض جاز ان يقولوا هذا خلاف ما يعرف فيك في نقض العهد فازيلت
عنهم بتولية ذلك عليا رض واما انه لم يعيد في تلك الزيادة فلان من كشف عورته على تقدير
حضوره عدم لا يكتفى استحفاظه عدم بل يكتفى بانه علم ان الطواف عريانا خير من الطواف
في لباس فلا يلزم الكفر بذلك السبب واما رابعا فلان النبي صلعم لا يستطيع الخروج وحده
بل يحتاج الى اصحابه رض ولم يكن متمكنا من تحصيل كفايتهم كيف جوابه فتاخر عدم لم يكن بعد
وجوبه وان سلم ان الزمان بعد نزول الامر به لا يعرف ان وجوبه مشروط بالاستطاعة ويؤيد
هذا انه عدم لا يترك الافضل بعد القدرة عليه ولا خلاف في ان تعجيل الحج افضل وجه الاول
يعني القول الاول كشف بوقت خاص فذرفت فيما سبق انه له وقتا موسعا وهو المعبر عنه
بانه يفوت بفوته وقتا قصيرا وهو بعد الزوال من يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر فان معظم

اركان

اركان الحج وهو الوقوف بعرفات لا يجوز الا فيه وهو المراد من الوقت الخاص ووجه اختصاص
الحج به انه يفوت بفوته وانما قلنا هو المراد لان التعليل انما ينطبق عليه ومن لم يعتبر هذا
حمل الوقت المذكور على المريد حيث قال في تقريره ما ذكرنا ان الحج يختص بوقت خاص من كل
عام وكل ما اختص بوقت خاص اذا فات عن وقته لا يدرك الا بادراك ذلك الوقت بعينه
والا يكون مختصا به وذلك مدة طويلة يستوي فيه الحجة والمات لا الموت في سنة واحدة
مشتملة على الفصول الاربعة المتضادة المزاج غير نادر ويرد عليه ان التعليل الذي ذكره
بقوله لان الموت في سنة لا ينطبق المعلل به لان المشار اليه بقوله وذلك ليس مجموع السنة
بل ما عدا اشهر الحج وعلى ما قررنا يكون المراد ما عدا نفس اليوم فينطبق التعليل
المعلل ومن هنا تبين ان بناء قول المص والموت في سنة واحدة غير نادر على اعتبار
الوقت القصير فتضيق احتياطا اي يعطى له حكم التضيق احتياطا وان لم يكن متضيقا
حقيقة وفيه اشارة الى الجواب عن اختصاص احتياج الحكم على كون الوجوب على التراخي
بانه لو كان على الفور لكان في السنة الثانية قضاء لا اداء وتقريره الجواب ان التضيق
يحمل الامر على الفور احتياطا لا بناء على ان وقته مخصوص بالسنة الاولى ولهذا اي ولكون
الاحتياط في التضيق كان التعجيل افضل بالاتفاق ومن وهم ان المص لو لم يكن واجبا
على الفور لما كان التعجيل افضل كالصلوة فقد وهم اذ لا دلالة في افضلية التعجيل على
ان وجوبه على الفور بخلاف وقت الصلوة جواب عن قياس الخصم وقت الحج على وقت
الصلوة باظهار الفرق بين الوقتين وحاصله ان قياس مع وجود الفارق فلا يعتبر
فان قلت لو حرم عن تاخير زوال ما عليه من اثم التاخير عند ابي يوسف وان لم يحج مات
باثم عند محمد ايضا فلا خلاف في حكم الاثم ولا ثمرة للخلاف غيره هذا قلت بل الخلاف
فيه متحقق اذ يجب التاخير عن السنة الاولى باثم ويسقط عنه ويترتب عليه احكام الفائت
عند ابي يوسف وعند محمد لا يثبت هذه الامور وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل وثمرة

عمامه

مامع الشارح

الخلاف لا تظهر الا في الاثم خاصة لان الموت في مثله نادر اما زاد هنا عبارة
المثل ولم يقل فيه على وفق قوله في قرينة السابق تجريدا للوقت المذكور عن خصوصية كونه
وقت الصلوة اذ لا دخل لها في الحكم المذكور وهو ندرة الموت فيه يعني ان الموت في مقدار
وقت الصلوة نادر ولا خصوصية مثل هذا في الوقت المذكور سابقا حتى يحتاج الى التجريد عنها
الى العبارة المذكورة فان قلت كما ان الموت في ستة واحدة غير نادر كذلك الموت في وقت
صلوة غير نادر ضرورة ان الوقت المهمل ربع الاوقات قلت المراد وقت الصلوة وقت
معينا كوقت الظهر مثلا فلا انجاء لما ذكره المذكور يقع منها نفع وهو ان ما ذكرنا يتم اذا لو كان
حكم التوسعة ثابتا لكل واحدة من اوقات الصلوات على سبيل البدل واما اذا كان ثابتا
اوجا معا فلا يتم ضرورة ان الموت في اوقات الصلوات غير نادر لما مر ان اوقاتها اضعاف
وقت المهمل لا خلاف في ان الحكم المذكور ثابت لاوقات الصلوة كلها معا فالوجه ان يقال
في الفرق ان موت شخص صحيح سالم في سنة واحدة غير نادر بخلاف موته في وقت صلوة
فلهذا لا ينطبق في اوقات الصلوات وكانه تنبه لهذا من قال لان موت الانسان في
وقت الصلوة فجاءت نادر الا ان موجه محل الموت المذكور في كلام المص على موت
الانسان الصحيح ولم يتعرض له بل اخذ عن اطلاقه حيث قال لان موت الانسان في سنة
ليس بنادر واما شرط الحرية والبلوغ فالاشتراط بهما غير مصرح به في كلامه بل فهم منه
بطريق الدلالة بناء على ان ترتيب حكم على الموصوف بوصف يدل على ان للوصف المذكور مدخلا
في ذلك الحكم والاثنان من الشروط المذكورة دلالة وهما البلوغ والعقل لا اختصاص لواحد
منهما بوجوب الحج بل لا بد منهما في وجوب غيره من العبادات فكان حقهما التقديم في
الذكر وانما لم يتعرض لبيان اشتراط العقل فيه لظهور ان مناط التكليف بالعبادات
وانما قلنا بالعبادات احترازا عن التكليف بنحو ما كالغرامات المالية فان العقل ليس بمناط
له ولهذا يجب ضمان ما اتلف على الصبي والمجنون واما الاسلام فقد مر فيما سبق في اشتراطه

عامة

عامة اسان

منافي سائر العبادات خلافا لبعض من يحكى العراقيين وغيرهم ولهذا لم يذكره المص ومما
لم يتنبه له المستدرك على المص في خصوصه قال ومما يعترض صاحب الهداية تكون الاسلام
شرطا فلا بد منه ثم ان حقه ان يقول ولا بد منه بالواو دون الفاء وهذا مما لا يخفى على مثله
الا انه اورده شامة الاستدراك ومن كلامه في هذا المقام ان الكافر لا يخاطب بالشرائع عندنا
خلافا للشافعي والمعتزلة لانه لو خوطب فلا يخلو اما ان يثبت وجوب الاداء حالة الكفر
او بعد الاسلام فلا يجوز الاول لعدم امكان الاداء لان الكفر مانع عن وقوع العبادات
ولا يجوز الثاني ايضا لان الاسلام يجب ما قبله فالملازم منتف فينتفي الملزوم وبما نبهت
عليه انفا وقفت على ملاحظة قوله عندنا من الخلل فتامل ثم ان ما ذكره منظور فيه اما اولا فلانه
لا يلزم من عدم امكان الاداء حالة الكفر عدم جواز ما ذكره ولا من ثبوت الاداء حالة الكفر
في تلك الحالة لان الكفر ليس من الصفات اللازمة بحيث لا يثبت وجوب الاداء حالة الكفر
مع عدم صحة الاداء فيها الا مكان زوال فالتعليل الذي ذكره بقوله لعدم امكان الاداء
غير تام واما ثانيا فلانه لا تعلق لحكم الاسلام ما قيل لعدم ثبوت وجوب الاداء بعده
فالتعليل من المعلل كالغلط من الثبوت واما ثالثا فلان المفروض بقوله لانه لو خوطب
كون الكافر مكلفا بالشرائع اي العبادات فلا وجه للترديد المذكور اذ لا يتعين ثبوت
الوجوب قبل الاسلام فلا احتمال للشق الثاني ويمكن الجواب عن هذا بان التعين في
ثبوت اصل الوجوب وهذا لا ينافي لعدم ثبوت وجوب الاداء واصحابنا قد فرقوا بين
الوجوبين وقالوا بانفكاك الثاني عن الاول فتامل فان قلت لم وجب الصلوة والصوم
على العبد ولم يجب الحج عليه قلت لان منافعه لمولاه ما دام عبدا فلا يكون قادرا على الحج
ولهذا اي كون منافعه لمولاه لا يجب عليه الحج بعد الاذن من مولاه ايضا لانه لا يجب بقدرة
عارية حتى لو اعار الاجنبي الراحلة ممن لا يملكها لا يجب الحج عليه وبما قررنا تبين
ضعف ما قيل في الفرق بين الحج والصلوة والصوم ان حق المولى في الحج يفوت مدة طويلة

وجوب به

غاية البيان نهاية

فتقدم حق العبد على حق الله تعالى كخلاص الصلوة والصوم فانه لو كان المانع دخل لوجب
عند اسقاط العبد حقه بالاذن واما مسئلة تقديم حق العبد على حق الله تعالى فبيانه ما يتعلق
به من الكلام باذن الله الملك العلام واما الفرق بين وجوب الحج مشروط بالقدرة على الزاد
والراحلة وهي مفقودة في العبد فليس بتام لما عرف فيما سبق ان الشرط المذكور
مخصوص بالناس على مكة شرفها الله تعالى وقد سبق منا تفصيل ما يتعلق بهذا المقام وبقوله
عم اما عليك حج اخرجه البيهقي وفي رواية الحاكم ابا حبيبة حج ثم لحقه الحث فعليه ان يحج
حجة اخرى وابا اسرائيل حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى وابا هريرة حج ثم اعتق فعليه
حجة اخرى وقال صحيح على شرط الشيخين والمراد بالاعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم
فاما مشركي العرب كانوا يحجون فمنع اجزاء وكذا الحج عن حجة الاسلام ولو حج عشر حجج
حجة بالكسر والقياس الفتح الا انه لم يسمع والمراد منه الكثرة دون التقدير به بدليل
ذكره في الصبي ايضا فان عشر حجج في زمان الصبي لا يقع عادة واختيار الفخر لانا منهي
الاحاد ثم اعتق فعليه حجة الاسلام يعني اذا وجد سائر شرائط وجوبها اذ الفرض
بيان عدم اجزاء الحج الذي ادى قبل العتق عن حجة الاسلام لا بيان ترتب وجوبها
اعتاقه وكذا المعنى في قوله بلغ فعليه حجة الاسلام فان ملك العبد اذا صلح الحجة تقع عن
فرض واذا حج لا يقع عن فرض فلا بد من فارق بينهما فملك العبد اذا صلح الحجة يجب عليه
صلوة الجمعة واذا حج لا يجب عليه اي هذا هو الفارق بينهما واما السبب لوجوب
الاول دون الثاني فقد بينا في باب الجمعة بقي هنا شيء وهو ان شرط الحرية يتحقق بالعتق
ولا يتوقف على الاعتاق فان الاول يوجد بدون الثاني كما اذا ملك ذي رحم محرم فوكد
الاعتاق في الحديث بناء على الغالب ولان عبادة تعليل اخر الا انه قاصر اذ لا يثبت
به اشتراط الحرية في وجوب الحج ومنهم من رام اتمام هذا التعليل فقال ولانه عبادة
مشتملة على البدني والمالي وفي بيع الصبي قصور ولهذا سقط عنه سائر الفرائض والاموال

للعبد

للعبد ولم يكن سببه مشكورا لان تعليله بقوله ولاما للعبد منقوض بوجوب الحج على الفقير الذي
صغر الحج فالسبب لعدم وجوبه على العبد انه لا يملك منافع بدنه وهو شرط وجوب بخلاف
الفقير فانه يملك منافع بدنه ولهذا لا يجب عليه الحج عند حضور الحج قال في البدائع ومنافع
البدن شرط الوجوب لان الحج يتم بالمال والبدن جميعا والعبد لا يملك شيئا منها فلم يجب
عليه ابتداء وانتهاء والفقير لا يملك منافع نفسه اذ لا ملك لاحد عليه الا انه ليس له الزاد
والراحلة وانه شرط ابتداء الوجوب فامتنع الوجوب عليه في الابتداء واذا بلغ مكة وهو
يملك منافع بدنه فقد قدر على الحج بالمشي وقليل زاد فوجب عليه الحج فاذا ادى وقع
عن حجة الاسلام واما العبد بمنافع بدنه ملك لمولاه ابتداء وانتهاء ما دام عبدا فلا يكون
قادرا على الحج لا ابتداء ولا انتهاء فلم يجب عليه اصلا والعبادات باسرها موضوعة عن
الصبيان لانه قد صح عن رسول الله صلعم انه قال رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى
يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق رفع القلم كناية وعما وضع
خطاب التكليف عنهم فان قلت الصبيان مواخذون بالزيادات قلت نعم لكن انه
خطاب الاخبار وهو غير موضوع عنهم قال الامام النووي في تهذيب الاسماء
واللغات ان خطاب الشرع قسمان خطاب تكليف بالامر والنهي وهذا لا يتوجه فيه
النسيان ولهذا لا يأثم الناسي بترك المأمور به ولا بفعل المنهي عنه لم يبق مكلفا عند
النسيان بل التحق بالمجنون وغيره مما لا يخاطب والقسم الثاني خطاب الاخبار وهو
ربط الاحكام بالاسباب وجعل الشيء شرطا وهو من هذا القبيل لان معناه اذا لم يوجد
كذا فكذا فهو غير معذب والنسيان لا يؤثر في هذا القسم ولهذا لا يجب الضمان على
من تلف مال غيره ناسيا الى هنا كلامه ومراد المص من وضع العبادات عن الصبيان
عدم حمل التكليف الايجابية عليهم وانما قيدنا التكليف بالايجابية لان التكليف الشرعي
على نوعين ايجابي وندبي وعلى الاول يترتب الثواب والعقاب وعلى الثاني يترتب

الثواب دون العذاب فهو نفع محض والصبيان غير محرومين عنه واطلق كتب الخطاب
بهذا النوع من التكليف على ما صنفنا فيها علقناه على التنقيح المنقح من الاصول ولهذا اى
يكون مراده معنى العبارة المذكورة ما ذكرناه قال باسرها فلا يخفى عليه ان يقال ان العبادات
المندوبة مشروعة في حق الصبيان ايضا فلا وجه للقول بوضع العبادات عنهم باسرها
والعقل شرط لصحة التكليف فرجعت اى ما اخترنا بالجزء بعضها ما تلقى كلام خطاب الاخبار
لا كلام بخطاب التكليف فلا حاجة لدفع المنافاة به الى ان يقال الراد التكليف بالعبادات
بقرينة المقام وسياق الكلام وكان مقتضى سياق كلامه ان يقول وانما اشترط العقل
لتوقف صحة التكليف عليه الا انه قصد للتفنن في الاسلوب وكذا صحة الجوارح عطف
على ما قبله من جهة المعنى وكذا ان قوله والعقل شرط لصحة التكليف في معنى والعقل شرط
لوجوب الحج لانه شرط لصحة التكليف بالعبادات باسرها فكانه قيل والعقل شرط الوجوب
الحج وكذا صحة الجوارح شرط له وانما وجهنا كذلك اذ لا وجه لعطفه على ما قبل لان العقل
شرط لصحة التكليف مطلقا بخلاف صحة الجوارح فهي ليست كالعقل في الحكم المذكور
ومن لم يتنبه لهذا قال وكذا صحة الجوارح معطوف على قوله والعقل شرط اى صحة الجوارح
شرط ايضا قال بيان الدين الكبير في المحيط بعد عد الاستطاعة من جملة شرائط وجوب
الحج وتكلموا في تفسير الاستطاعة قال ابو حنيفة رح في ظاهر الرواية تفسيرها سلامة البدن
وملك الزاد والراحلة وهو رواية عن ابي يوسف ومحمد رح وقال ابو يوسف ومحمد في ظاهر
الرواية تفسيرها ملك الزاد والراحلة لا غير وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح حتى ان
في ظاهر رواية ابي حنيفة رح لا يجب الحج على الزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين وان
ملكوا الزاد والراحلة قدر ما يحج به ويحج معه من يرفده ويخدمه ويقوده الى المناسك
والحاجة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وغاية هذا الخلاف انما يظهر فيما اذا
ملك هؤلاء الزاد والراحلة في ظاهر رواية ابي حنيفة رح لا يجب عليهم الا يحج بالزمن

مهاية على الاسان

في ظاهر

في ظاهر رواية هاجب ولو ملك الزاد والراحلة وهو صحيح البدن فلم يحج حتى صار
زمنا او مفلوجا لزمه الاحجاج بالمال بالاتفاق المسئلة كلام وبهذا التفصيل تبين فساد
ما قيل ولهذا اى يكون صحة الجوارح شرطا وجوب الحج فلا يجب الحج على المريض
والمقعد والمفلوج والزمن الذي لا يستطيع الثبوت على الراحلة بنفسه لكن يجب عليهم في
مالهم اذا كان لهم مال مقدار ما يحج به غيرهم فيجوز عنهم فيجزئ عن حجة الاسلام
اذا مات المريض قبل زوال العلة اما اذا ابرأ وقدر على الحج كان عليه حجة الاسلام
ويكون ما حج عنه تطوعا اما او لا فلان المسئلة خلافية على ما وقفت عليه وقد قدر ما
على وجه يتأتى منه اما يكون وفاقية حيث قال فلا يجب واما ثانيا فلان في ان مبنى
وجوب الاحجاج بالمال على المريض القادر على الزاد والراحلة وجوب الحج عليه على
اقوال الامامين فلا وجه للاستدراك بقوله لكن يجب عليهم اى على قولهما بعد تقرير
المسئلة على قول ابي حنيفة رح بقي هنا شيء وهو انه لا فرق بين ما ذكره من الموانع
والشيخ الكبير الذي لا يثبت على الراحلة بنفسه على ما صرح به في البدائع وغيره فشرط
الوجوب في الحنفية الاستطاعة البدنية لا صحة الجوارح لعدم الاقتضاء جوارح الشيخ
المذكور لان الحج دونها لازم والحج لا يجب على العاجز الا ما وجوبه على من استطاع اليه
سبيلا اذ في وجوبه على العاجز حرج ولا حرج في الدين دون ما اتسع فيه فاستقل
في كل تجاوز حد الى حد وتخطى امر الى امر وقد يراد فيه باء الملابسة ويقال بدونها والفصيح
استعماله دونها كما في قوله تعالى اشتراهم بانفسهم مالك دون الله من واق اى اذا تجاوزت حماية
الله تعالى ولم تنالها لم تنك غيره فمن غيره عبارة المص بزيادة الباء فيها فكانه ان
الفصيح او الفصيح استعمال دون بالباء ومن قال في شرحه ما ذكره اى الحج يلزم
بدون صحة الجوارح اى بغيرها فقد افصح عن ازيد عدم صحة استعماله بدون الباء لانه
توهم ان معناه مع غيره ولا خفاء في انه لا صحة لانه يقال والحج غيرها لازم ولم يدر انه

اي على تقدير كون بعض غيره الخ الكلام عن ركاكة وضلل ضائل والاعمى اذا وجد من
يكفيه مؤنة سفره مؤنة سفره غير متحقق في القوة كما توهمه من قال واما وجد قايدا وقد
عبر عنه المص بقوله من يكفيه مؤنة سفره ولم يدر انه يكون في كلام المص تطويلا بلا
طايل واما قلنا مؤنة سفره غير متحقق في القوة لانه غير قادر على تحصيل اسباب المعاش
وتهيئة الماكول والمشروب بنفسه ثم ان المراد من وجد اما من يكفيه مؤنة سفره القدرة
على استصحابه في مدة ذهابه وايابه فلا حاجة الى زيادة قوله ووجد مؤنة كما سبق الى وهم من
قال فان الاعمى اذا وجد قايدا يقوده الى الخ ووجد مؤنة القايد لان ما ذكر تحت القدرة
المذكورة ثم انه كما لم يعبر في زحم الخمار المراد من يكفيه مؤنته في الغابر كذلك لم يعبر
في الاقتصار على قوله الى الخ فان الحاجة اليه باقية في الاياب بعد الانصراف من الخ الى
المنزل قال في النهاية واما الاعمى اذا وجد قايدا بطريق الملك بان كان له مال فاشترى
عبدا او استاجر اجيرا بماله هل يجب عليه ان يحج بنفسه وذكر في الاصل انه لا يجب عليه ان يحج
بنفسه وكذا يجب في ماله عند ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه يجب عليه ان يحج بنفسه و
كذلك روى في المفقود والزمن انه يجب عليهما اذا قدرا ان يشتريا عبدا او يستاجرا اجيرا
وقال ابو يوسف ومحمد بالوجوب في حق الاعمى دون المفقود والزمن ووجه رواية الحسن ان
القدرة وسيلة الى الاداء الخ فتستوي القدرة بالملك والعارية وهما يقولان ان الاعمى قادر
بنفسه على الاداء الخ الا انه لا يهتدي الى الطريق وذلك يحصل بالقايد فاما المقعد فعاجز عن الاداء
بنفسه فلا يكلف بالقدرة التي تحصل بالغير لان ذلك قد يكون وقد لا يكون بان ابق العبد
وتنقص المستاجر العقد بعذر من الاعذار وابو حنيفة يقول بالاعمى وان كان قادرا بنفسه لكن
لا يصل قدرته بدون القايد دايانه وموته قبل ثم اذا لم يجب على هؤلاء الخ بانفسهم ولهم مال
وزاد وراحلة فعليهم ان يامروا من الخ عنهم بما لهم ويكون ذلك مجزيا عن حجة الاسلام واصله
ما روي ان الخثعمية جاءت الى رسول الله صلعم وقالت ان ابي ادركته فريضة الخ وهو شيخ

عماد

كبير

كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئ ان احج عنه وقال صلعم لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك فقالت نعم فقال دين الله احق وفيه كشف من وجوب اما اولا فلان
معنى وجوب الاحجاج بالمال على شخص على وجوب الحج عليه فلا وجه لقوله ثم اذا لم يجب على
هؤلاء الخ بانفسهم اي وقد مر تفصيل هذا واما ثانيا فلانه لم يعتبر في الخ بين المال وزاد وراحلة
فانه اصرح بمعنى على الاخذ فتدبر واما ثالثا فلان حديث الخثعمية لا يصلح اصلا لما ذكره لان
دلالته على وجوب الاحجاج بالمال على من وجب عليه الحج ومجزئ على الخ بنفسه على ما دل عليه قوله
ان ابي ادركته فريضة الخ هو كما ذكره وجوب الاحجاج بالمال على من يجب عليه الخ فاين
هذا من ذاك واما رابعا فلان خلوص قيد الامر بالخ وكونه بماله فلا يصلح اصلا لما ذكره من هذا
الوجه ايضا ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب ومن قال في كلام المص في هذه المسئلة
يعني ان الاعمى اذا امكن له زاد والراحلة فاما لم يجد قايدا لا يلزم الخ بنفسه في قولهم وهل يجب
الاحجاج بالمال عند ابي حنيفة لا يجب وعندهما يجب وان وجد قايدا عند ابي حنيفة لا يجب الحجة
وعن صاحبيه فيه روايتان ولا يذهب عليك ان المص لم يتعرض للخلافية الاولى فلا وجه لذكره
في تفسير كلامه ثم ان قوله وعن صاحبيه فيه روايتان على تقدير صحته خارج لقوله خلافا لهما لانه
لا وجه لتعلقه في سياق الكلام المصدر بعبارة يعني انا قلنا انا على تقدير صحته لانه غير
صحيح فان الروايتين عنهما وعن الاعمى على ما بينه قاضي خان في شرح جامع الصغير حيث قال
بعد نقل الخلافية المذكورة على وفق ما ذكره المص والمقعد والمفلوج بمنزلة الاعمى وعندهما في
المقعد والمفلوج روايتان لا يجب عليه الحج عند ابي حنيفة على خلافهما قال شمس الدين الكبير
في المحيط واما اذا وجد الاعمى قايدا الى الخ ووجد مؤنة القايد فعلى قول ابي حنيفة في المشهور
لا يلزمه على قياس الحجة وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه الحج عنده فاما على قولهما فقد ذكر شيخ
الاسلام في شرحه ان على قياس قولهما في الحجة يلزمه وهكذا ذكر ابن سماعة في نوادره
عن محمد وقد مر في كتاب الصلوة ليست لهذه الخلافية عين ولا اثر في الكتاب المذكور

عانه السان

ومن قال اي في باب صلوة الجمعة فقد اجزه عنه على العمياء كما لا يخفى وامّا المقعد فعن ابي ح
انه يجب المفهوم من الفصل بين الاعمى والمقعد بما يهوان يكون المقعد مغايرا له في الحكم
المذكور وليس كذلك فان رواية الوجوب على الاعمى ايضا ثابتة عن ابي ح على ما ذكره
الحاكم الشهيد في المنتقى وسقناه فيما سبق وفي ظاهر الرواية لا فرق بينهما على ما بينه صاحب
الزخيرة حيث قال اذ في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة ح لا يجب الحج على الزمن والمفلوج والمقعد
ومقطوع الرجلين وان ملكوا الزاد والراحلة وهو رواية عنهما حتى لا يجب عليهم الاحجاج
بمالهم لان الاحجاج بالمال بدل عن الحج بالبدن ولم يجب على هولاء الحج بالبدن لمكان العجز
فكيف يجب عليهم البدل في ظاهر الرواية مهما يجب الحج على هولاء اذا ملكوا الزاد والراحلة
قدر ما يحجون به ويحج معهم من يسوقهم ويقودهم ويضعهم في المناسك والى حاجاتهم وهو
رواية الحسن عن ابي حنيفة ح حتى يجب على هولاء الاحجاج بمالهم لانه لزمهم الاصل وهو
الحج بالبدن فيجب عليهم البدل واما الاعمى اذا وجد قائدا يقوده الى الحج ووجد مؤنة القائد
فيما قال ح في المشهور لا يلزمه الحج كذا في الجمعة وذكره الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه الحج كذا
الى هنا كلامه وعن التفصيل ايضا لا فرق بين الاعمى والمقعد ونظائره فلا وجه للتفصيل بينه
وبينهم بما ما ومن قال ان وجد الاعمى قائدا عند ابي ح يلزمه الحج بنفسه كما لا يلزمه
الجمعة وعن صاحبه فيه روايتان ونسب الى الزخيرة وفتاوى قاضيخان لم يصب في نسبته
الى الزخيرة على ما وقفت عليه اصاب في نسبته الى فتاوى قاضيخان ولكن ما اصاب قاضيخان
في قوله وعن صاحبه فيه روايتان لما عرفت ان في ظاهر الرواية عنهما يلزمه الحج بنفسه
ولهذا قال صاحب المنظومة في مقالة النعمان لا يجب الحج على الفقير مع الغنا والعاون
الكثير وانما يقال فيه روايتان اذا لم يكن احديهما ظاهرة وقال في الحقايق الاعمى اذا وجد الزاد
والراحلة ان لم يجد قائدا لا يلزمه الحج بنفسه في قولهم وهل يجب الاحجاج بالمال عندان حنيفة
لا وعندهما يجب وان وجد قائدا بطريق الملك بان كان له مال فاشترى عبدا او استاجر اجيرا

بماله

بماله هل يجب ان يحج بنفسه عنده لا وعندهما يجب وفي الزمن والمقعد لا يجب عندهم من التحفة
وفتاوى قاضيخان الى هنا كلامه ولم يعبر في نسبته بهما ما ذكره الا الى التحفة لان ما ذكره
بقوله وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابي ح لا عندهما يجب يخالف ما في التحفة وقد نقلنا ما فيه
فيما سبق ولا الى فتاوى قاضيخان لما عرفت ان عبارته في الخلافية الثانية وعن صاحبه
فيه روايتان فما ذكره بقوله وعندهما يجب ينافيه لانه مستطيع بنفسه قال صاحب البدايع
في تقريره وجه ظاهر الرواية عن ابي ح ان الاعمى لا يقدر على اداء الحج بنفسه لانه لا يهتدي
الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه في الطريق بنفسه من الركوب والنزول وغيره
وكذا الزمن والمقعد ومقطوع الرجلين لم يكونا قادرين على الاداء بانفسهم بل بقدرة
غيره مختار والقادر بقدرة غيره مختار لا يكون قادرا على الاطلاق لان فضل المختار يتعلق باختياره
فلم يثبت الاستطاعة على الاطلاق ولهذا لم يجب الحج على الشيخ الكبير الذي لا يستمسك على
الراحلة وان كان له غيره يمسكه وبهذا التفصيل خرج الجواب عن القياس الذي
ذكره المص بقوله فاشبه الراحلة فافهم وعن محمد انه لا يجب قال محمد في رواية
ابن سماعة ولا يشبه الاعمى عندي بين المقعد والذي يقعده يقدر الزمن ح لا يستطيع
القيام لان الاعمى يقوم ويقعد ويمشي بنفسه وانما هو بمنزلة رجل لا يعرف الطريق
فيحتاج الى من يدله عليه والحاصل من قول محمد في حق اهل الافاقة ان كل من كان
من اهل افاقة يعلم مع تلك الافاقة الا ان يحتاج الى معونة فوجد تلك المعونة فعليه
الجمعة والحاجة والحج وكل من كان من اهل افاقة لا يقدر ان يقعد ويقوم ويمشي وان
اعين على ذلك حتى يحمل فيوضع فليس عليه جمعة ولا جماعة ولا حج كذا في المحيط البرهاني
وما ذكر من الفرق بين الاعمى والمقعد بوجوب الحج على الاول دون الثاني قولهما لا قول
محمد فمنا على ما افصح عنه ابو بكر الرازي حيث قال في شرحه مختصر الطحاوي وجه قولهما ان
الاعمى قادر على المشي والركوب والنزول لكنه يحتاج الى الهداية فصار كالذي لا يهتدي الى

الى الطريق فاذا وجد من يرشده وجب عليه الحج بخلاف المقعد لانه ليس بقادر على المشي
والركوب والنزول ان ارشد ما شيا لقال عنه اي عن طريق الحج فيجب الحج عليه كما يجب
على الضال من قال اي لا يستطيع الحج عنه كما لا يستطيع عن الضال فلم يتوجه في المقال فان السقوط
زوال الوجوب لا عدمه والخلاف في الثاني دون الاول فتامل ومن الناظرين في هذا
المقال من قال اي الذي ضل طريق الحج اذا وجد من يهديه يلزمه الحج فكذا الاعمى كما نه ظن
من ضل عن طريق الحج يزول عنه وجوب الحج الى ان يجد الهادي فاذا وجده يعود الوجوب
قال صاحب التحفة وابو حنيفة يقول ان الاعمى وان كان قادرا بنفسه لكن لا يعد قدرته
بدون القايد واباه وموته محتمل ومن قال في توجيه قوله ان الاعمى بمنزلة المقعد لانه لا يستطيع
والركوب بنفسه والنزول لان العمى حايل بخلاف الجاهل بالطريق لانه اذا ارشد يحصل
له القدرة بنفسه والاعمى لا يحصل له القدرة بنفسه وان ارشد فصار كالمقعد والعاجز يحتمل
انه يابق او يموت فلا يعتبر وجوده لم يصب في قوله لا يستطيع المشي والركوب والنزول بنفسه
فانه قادر على تلك الافعال بنفسه غاية كما ان العاجز حتى يكون افعاله على نهج الاراده
فلا يعارف ايصال الاباء وكذا صاحب التحفة وعجب به كلام هذا القائل فاني ان يكتفي بين الوقوف
ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة يعني في وجوب الحج بيان لاشتراط المفهوم من قوله
اذا قدروا على الزاد والراحلة والعدول عن الاسلوب المعهود والمتقاضي قيل يعني القدرة
بطريق الملك او الاستيجار وقدمنا في هذا التوزيع من الخلل وفي شرط الراحلة خلاف مالك
قال صاحب المنظومة في مقالته وقادر المشي عليه حجة وفقد المركب ليس حجة وقال في الوجيز
وعندنا اذا وجد الزاد فلو لم يوجد الزاد ولكن كان مكسوبا ففيه روايتان وفي المحيط الرباني
وكان الكرخي يقول انما يشترط الراحلة في حق من بعد عن مكة فاما اهل مكة ومن حولها
لا يشترط الراحلة في حقهم انتهى وقد مر ان الشرط عندنا هو القدرة بالملك فلا يجب الحج بالقدرة
بالاباحة قال في التحفة واذا وهب انسان مالا يحج به لا يجب عليه القبول عندنا وعند الشافعي

عامة النسخ

ما في الشريف

عامة البيان

عامة

يجب في قول ولا يجب في قول ومن يناظر ان الشرط المذكور ليس لوقوع الحج كما هو الظاهر
من كلام صاحب البدايع حيث قال ثم شرط الراحلة انما يسلم لوجوب الحج على من نائي عن مكة
فاما اهل مكة ومن حولها فان الحج يجب على القوي منهم القادر على المشي من غير راحلة لانه لا حرج
بالحج في المشي الى الحج كما لا يلحقه في المشي الى الجمعة بل لان الرسول صلعم فسر السبيل المذكور في قوله
من استطاع اليه سبيلا بالزاد والراحلة وهو اي ما لا بد من القدرة على الزاد والراحلة قدر ما يكفيه
القدرة بطريق الاستيجار بالذكر لانها ادنى من القدرة بطريق الملك ومن قال في تفسير القدرة
على الزاد والراحلة اي على ملكهما حتى ان قدر عليهما على وجه الاباحة لا يجب الحج عليه فكما اخطا
في الرواية لم يصب في الدراية اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لم يفرق بين القدرة على الزاد
والراحلة بطريق الملك والقدرة على ملكهما والفرق ظاهر فان الاولين يتحقق بدون الثانية فيعني
يقدر على الاستيجار الراحلة ولا يقدر على اشترائها وعدم وجوب الحج في الصورة الثانية ذكره بالا
لاشتراط بالقدرة بالمعنى الاول فتامل شق محمل اي نصفه والمحمل بفتح الميم وكسر الحاء او بالعكس
السوط الكبير ومن قال المراد بالراحلة تمامها فقد ضبط بعنوان ثم ان افضل بقوله صح من يقدر
عليها التناوب بين اخر لا يجب عليه عن انه كما اخطا ورواية اخطا ورواية حيث لم يفرق بين
القدرة على شق المحمل والقدرة على الراحلة ضعيفة والفرق واضح على ما سنتقف عليه باذن الله تعالى
او راحلة بالزاء المعجمة وهو البعير الذي يحمل عليه الماء في مناهله وطعامه من رحل الشيء حمله يقال
لها بالفارسية شتر بار وقدر النفقة عطف على قوله قدر ما يكفيه اي والمراد به بيان ما لا بد
من القدرة على الزاد وكان حقه ان يقدم على بيته لتقدم متعلقه على متعلق قرينته بجمع المعطوفين
بيان المراد من مجموع قوله ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة على التوزيع وهذا ظاهر
وان خفي على من قال وقدر النفقة يعني بعد الراحلة والمعنى نفقة وسط بلا اسراف ولا تقتير
واهبا وجايا في المحيط الرباني وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني يقول وان يكون عنده
قدر نفقة يوم بعد ما يرجع الى وطنه وعن ابي يوسف انه شرط نفقة شهر وفي رواية اخرى

ابن ملك

واضح

عامة ابن ملك

عامة

عن نفقة سنة بعد رجوعه ولا يرتب عليك ان القدرة على النفقة ذاهبا وآيبا انما يعلم
بطريق التخمين لا بطريق التحقيق ولا يتفاوت قدر نفقة يوم في التخمين ومن كلام من قال ولانه
اذا افتقر الراجل يلحقه الحرج بحمل النفقة الزائدة فيسقط عنه الحج لفقد الزاد فعالج به والمعتبر
القدرة على النفقة راكبا لا ماشيا ونفقة الراكب تزيد على نفقة الماشي اذا كان مما يركب مثله
ويتنفق عنها اذا لم يكن مثله لما تزيد نفقة رجل لا يركب سئل عن السبيل اليه روى الحاكم
عن سعيد ابن المسيب وعن قتادة عن انس رضي في قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة وقال صحيح على شرط الشيخين
وذكره الترمذي في الجامع مسندا الى ابن عمر رضي قال قام رجل الى النبي صلعم فقال من الحاج
يا رسول الله قال الشعث التفل فقام رجل آخر فقال اي الحج افضل قال العج والثج فقام
رجل آخر فقال ما السبيل يا رسول الله قال الزاد والراحلة وقيل في تفسير رسول الله صلعم
السبيل بالزاد والراحلة حجة على مالك ولا يرتب عليك ان يمنع الاصحاب به على حجية المفهوم
وهي خلاف مرتبتنا ثم ان اهل مكة وما حولها يفترض عليهم الحج اذا قدروا على المشي بغير
راحلة اجماعا وذكره قاضي خان في الجامع وقال في فتاواه ان كان عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك
الزاد والراحلة فلا يمكن ان يقول ما هو جواب كم في مادة الوفاق فهو جوابنا في مادة الخلاف
والضمير في اليه للحج او الى البيت وكلاهما الى الثاني فهو سبيل فعال الزاد والراحلة قدمنا
ما يتعلق بهذا المقام من الكلام فتذكر وان امكنه ان يكتري محفة اي لم يتجاوز مكة عن
وكذا والعقبة النوبة يقال تعقبت فلانا اذا كان لك عقبة وله عقبة واكثر العقبة ان يكون
رجلان بعيرا واحدا يتعاقبان في الركوب يركب كل واحد منهما مرحلة ويمشي مرحلة او يركب
نصف مرحلة ويمشي نصفها ومن قال في تفسير العقبة اي ما يتعاقبان عليه الركوب فقد اخل
بكله ولم يدر ان قولهم ان يكتري عقبة على النوب على النصف عليه في المنوب فلا شيء عليه اي
لا يجب عليه الحج وفي التعبير المذكور رفق وهم على ان يخبر بالبال وهو ان يجب على القادر على اكثر

عاده السائل

عاده السائل

عاقبت ج

عقبة

عقبة مع شريكه فيه واحد يا يركب بعض افعال على احدهما وبعضها على الآخر ولهذا عدل
عن العبارة المعهودة الى ما يفيد نفي وجوب نفس من افعال الحج ويشترط ان يكون كان حقه
ان يقول وانما اشترط ان يكون اي لان اشتراطه ذلك قد علم فيما سبق انما الحاجة هنا الى
بيان وجه اشتراطه والضمير في يكون لما قدروا به على الزاد والراحلة وقوله فاضلا منصوب
على انه خبر كان وعلى تقدير انها يكون تامة يكون نصبه على الحال من الضمير المذكور ومن قال
فاضلا عن المسكن بيانا لقوله في اول البحث فاضلا وهو هناك منصوب على الحال من الزاد و
الراحلة فكان غافل عن اختلاف الحال باختلاف صورة المقال فلم ان لم يعتبر في قوله بيانا
لقوله اي لانه ليس بيانا له بل اجمال له لافادة تفصيل ما لا بد منه واما قوله وهو هناك منصوب
على الحال من الزاد والراحلة فقد بينت فيما سبق على ما فيه من الخلل فما مل عن المسكن وعما لا بد
منه كالخادم في العبارة عن المنزل بالمسكن وعن العبد والامة بالخادم اشارة الى ان ما لا بد منه
المنزل منزلة الاصل في الحاجة عن حد الفضل دار يملكها وعبد يستخدمه وامة يستخدمها وهذا
على ما وفق ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه يجب عليه ان يبيعه
ويحج به واما الاشارة به الى ذلك المذكور فوهم سبق الى فهم من قال وقيد بالمسكن والخادم اشارة
الى ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما لا بد منه ولكن يجب ان يبيعه
ويحج به واثاث البيت الاثاث ما جدد من الفرش والكسى ما يلبس منها وانتقد الكسى بان على الطريق
تقام العهد من ام الوليد بنا وهرا صار اثاث البيت خرثيا كذا قال الوطواط في تفسيره ومن
قال يعني كالفرش والبسط والآنية الطبخ فكلام يعيب في التعميم وعدم الفرق بينه وبين الكسى
كذلك يعيب في زيادة عبارة يعني والضمير في ثيابه ينبغي ان يكون للخادم اذ لا يفهم اعتبار
الفضل عن ثياب نفسه بطريق الدلالة ولا دلالة على العكس ومن لم يتفطن لهذا قال من
ثياب بدون لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية الاصلية والمشغول بالحاجة الاصلية
في حكم العدم وقد بينت فيما سبق على ان المشغول بالحاجة الاصلية لا يلزم ان يكون مما لا بد منه

عاده

عاده

عاده

فلا يحل السؤال بالكسب الزائد على قدر الحاجة ويشترط ان يكون فاضلا عن نفقة عياله
ليس هذا شرطا اخر غير ما ذكره انما بل شرط كان ضمنا في القول وعن نفقة عياله يغني عنها مغني
اخر وهو انه اخرج نفقة عياله عما لا بد منه وعن احد المعلل بقوله لان هذه الاشياء مشغولة
بالحاجة الاصلية واصابة الاول دون الثاني لان النفقة المذكورة من الحوائج الاصلية حتى
يحبس فيها المديون وكذا في سائر الديون الى حين الوجود قال بعض العلماء ان كان الراحلة تاجر
يعيش بالتجارة فكل مالا مقدار ما لو وقع منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة
اولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه ويبقى له بعد رجوعه راس مال التجارة
التي كان يتجر بها كان عليه الحج والا فلا وان كان متجرا فيشترط الوجوب الحج ان يملك الزاد
والراحلة ذهابا وايابا ونفقة عياله واولاده من خروجه الى رجوعه ويبقى له الات حرفته
كان عليه الحج والا فلا وان كان صاحب ضيعة ان كان له من الضياع ما لو باع مقدار ما يكفي
لزاده وراحلته ذاهبا وجائيا ونفقة عياله واولاده ويبقى له من الضيعة قدر ما يعيش
لقلة الباقي يفرض عليه الحج والا فلا وكذا حرانا كان ما يملك ما لا يكفي للزاد والراحلة ذاهبا
وجائيا ونفقة عياله واولاده من خروجه الى رجوعه ويبقى له الاب الحرائث من البقر
ونحوه كان عليه الحج والا فلا كذا في فتاوى قاضي خان وهذا كله على خلاف ظاهر الرواية
لان نفقة حق مستحق للمرأة حتى ان يقول حق مستحق للعبد وحق ان مقدم لان الكلام في
نفقة العيال وهو اعم من المرأة لتناول الاولاد الصغار على ما افصح به الامام السرخسي
حيث قال في المبسوط ويمكن نفقة من يلزمه نفقته من العيال كالزوجة والولد الصغير وعلى
تقدير تخصيص العيال بالزوجة يحتاج الى ذكر الاولاد من العيال كما اشار اليه قاضي خان حيث
قال في فتاواه ونفقة عياله واولاده الصغار مدة ذهابه وايابه والامام القدوري لما اقتصر
على ذكر العيال علم انه مذهب السرخسي دون مذهب قاضي خان والمعتبر فلا بد من
ان يذهب اخره وحق العبد مقدم على حق الشرع لانها وان كان حق الشرع بل لحاجة العبد وعدم حاجة

فيه خلاف

فيه خلاف ولانه لا ينتظم مع ما قدمه من قوله يشترط ان يكون له الوجوب كما في نفقة عياله

الشرع

الشرع الا ترى انه اذا اجتمع الحدود فيها حق العبد يبدأ بحق العبد لما علمنا ولان ما من
شيء الا وله فيه حق فلو قدم حق الشرع عند الاجتماع بطل حقوق العباد كذا في شرح
الجامع الصغير لقاضي خان فان قلت اليس تقدم حق الشرع اذا كان من فروض الاعيان
كالصلوات الخمس والجهاد عند النفير العام على ما بالمدة كتاب السير قلت وكذا في الدين
ابطال احد الحقين بتقديم الاخر عليه كما في الصوم المذكور واما اذا لم يتعين وكذا بل يكون غاية
ما يلزم تاخير حق الاخر كالدين كما فيه فلا يقدم حق الشرع على حق العبد وان كان من
فروض الاعيان وبهذا التفصيل اندفع ما قيل فيه نظر اذا لم يعرف من الشارع تقديم
حق العبد على حقه بل علم حكمه من قوله عم فدين الله احق فانه دل على تقديم حقه تعالى على
حق العبد وانما قلنا انه اندفع بما ذكرنا لانه قد ظهر منه ان تقديم حق العبد على حق الشرع قد عرف
من جهة الشارع غاية ان تلك المعرفة قد حصلت بطريق الاجتهاد والاستنباط لا بطريق
التنصيص والنص وان ان التفصيل المستفاد من قوله عم فدين الله احق قد تبين في
تقديم حق الشرع على حق العبد عند تعين بطلان الحق الاخر على تقدير تقديم احدهما خلا
حاجة الى اظهار مرة اخرى في مثل ما كان فيه بالا تعين بطلان الحق الاخر بتقديم
احدهما خلا ولا لالة فيه على ما ذكره والمراد من الامر في قوله بامر الامر الباطن الذي يكشف
معرفته بالاجتهاد ومن وهم ان في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ثم
اليه دلالة على تقديم حق العبد على حق الشرع بناء على ان الاجتناب عن الحرام حق الشرع
وقد ترك الحق العبد عند الاضطرار فقد وهم لان الحرمة تنكشف عند الاضطرار لما تقرر
ان الضرورات تبيح المحظورات وبعد انكشاف الحرمة لا يبقى حق الشرع فاني الناظر وايضا
موجب ما ذكره تقديم حق العبد على طريق ابطال حق الشرع وقد عرفت بطلانه وكذا نعم
لو قيل قوله عم احب اخاك واخطر واقصر بوما مكانه لاح على دلالة على تقديم حق
العبد على حق الشرع لكان له وجه وذكره الامام الشرنبلالي في باب الرجل يدرك الزرع

حاصل العوائد

نهاية عبارة ما في الشرنبلالية

من الجامع الصغير ان المراد اذا كانت معه قدر ما وهي في العلوة جاز لها القطع وكذا
المسافر اذا انقرب وابته وكذا الوقاف الراجي على اخذ الوثب او راى اسد يحاصرهم ساروا معه
فظهر ما في هذا الكلام تقديم حق العبد على حق الشرع فيما اذا تعين بطلان احد الحقين على تقدير
تقديم الاخر ايضا وقد عرفت انه لا يقدم حق العبد لا يفوت حق الشرع غاية ما في
ولو قدم حق الشرع عليه يفوت هو وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن جعلهم
الراحلة مع القدرة عليها فعلى هذا يكون تفسير السبيل بما في الحديث نظرا الى الغالب
لانحصاره فيها اعلم ان اصحابنا شرطوا الراحلة في حق من جعله من مكة شرفها الله تعالى و
اما في حق من كان بمكة او حولها هل يشترط الراحلة قال بعضهم يجب عليه الحج اذا كان قادرا
على المشي لانه لا يلحقه مشقة زائدة لان بين مكة وعرفات اربعة فراسخ بخلاف ما اذا كان
ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم لا يجب عليه الحج ما لم يقدر على الراحلة لان كل احد لا يقدر
على المشي اربعة فراسخ فيلحقه الحرج لا محالة وهو مدفوع شرعا كذا قيل ولا يخفى ما في تعليل القائلين
باشتراط الراحلة من الخلل لان انطباقه على القول الاول ظاهر ومنهم من نقل الخلاف في جملة
المسئلة وقال بعضهم يجب عليه الحج اذا كان قادرا على المشي لانه لا يلحقه مشقة زائدة لان
بين مكة وعرفات اربعة فراسخ بخلاف ما اذا كان ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم
لا يجب عليه الحج ما لم يقدر على الراحلة لان مشي اربعة فراسخ راجلا فيه حرج والله تعالى
يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج وما قال في تقدير هذا التعليل لان كل احد لا يقدر
على مشي اربعة فراسخ فيلحقه الحرج لا محالة وهو مدفوع شرعا لم يكن على بصيرة اذ لم
يرتفع الخلاف من البين لاعتبار القائلين بالوجوب قيد عدم القدرة على المشي في مقدار
تلك المسئلة فيها على ما دل قول لان كل احد لا يقدر على المشي اربع فراسخ فانه ظاهر في
ان عدم الوجوب عندهم في حق العاجز عن المشي في اربع فراسخ واما قررنا من التفصيل
تبين ان في المسئلة قيدا وهو القدرة على المشي مقدار اربع فراسخ وقد اسلم المص تبعا للكرخي

فانه كان

فانه كان

فانه كان يقول على ما نقل في المحيط البرهاني والذخيرة انما يشترط الراحلة في حق من
بعد عن مكة فاما اهل مكة وبين حولها لا يشترط في حقهم ولا بد من امن الطريق
يعني على نفسه وماله لانه لا بد من الزاد والراحلة ولا بقاء لهما بدون الامن والمعتبر
الامن وقت خروج اهل بلدته ثم ان الاعتبار للغالب قال ابو الليث ان كان في
الغالب في الطريق السلامة يجب وان كان خلاف ذلك لا يجب وعليه الاعتماد وقيل
توسط البحر لا يكون عذرا اذا كان الغالب في البحر السلامة قال الكرماني ان كان الغالب
في البحر السلامة فهو موضع حدث العادة بركوب البحر والا فلا وهو الاصح وهذا
على خلاف ما نص عليه قاضي خان في شرح الجامع الصغير لان الاستطاعة لا تثبت
ودون هذا تعليل من قال انه شرط الوجوب فحقه ان يذكر بعد قوله ثم قيل هو شرط
الوجوب اختلف المشايخ فيه فقال ابن شجاع هو شرط الوجوب كما ذكرنا من انه لا بد
من الزاد والراحلة ولا بقاء لهما بدون الامن وفي الذخيرة والمحيط البرهاني على وفق
ما ذكر المص انه ما نقل عن ابن شجاع رواية عن ابي حنيفة لا فرق عن عنوانه
ولا تخرج وقال القاضي ابو حازم هو شرط الاداء لا شرط الوجوب لانه عدم فسر
السبيل بالزاد والراحلة ولم يذكر الامن فلو كان من جملة شرائط الوجوب لما ترك
وكذا لما تقرر في موضعه انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اليه ولا يجوز الزيادة
في شرط العبادة بالرأي ولان عدم الامن من العباد فلا يسقط به خطاب الشرع هو ان
طال كخلاف المرض وفي الايضاح الفرق بين الزاد والراحلة وبين امن الطريق على
قول البعض ان التمكن بالزاد والراحلة يتحقق فاذا عدم لم يثبت الاستطاعة فاما
خوف الطريق فيجوز ان يمنع الاداء بمانع ومعارض فلا يتقدم الاستطاعة واعتبر هذا
بالمحبوس فان المعتبر الممنوع والمص لا يكون نظير المريض الذي لا يقدر عليه و
اعلم ان المراد من شرط الوجوب شرط وجوب الاداء لا شرط وانفس الوجوب لان

نفس الوجوب لا يجب الايصاء كالمريض والمسافر في رمضان ومن جعله شرط نفس الاداء
لا شرط وجوبه قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الاداء الا انه عذر في التأخير فلا يجب عليه
الايصاء قال في الذخيرة وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الوصية بالحج ومن جعله شرط الاداء قال
يجب عليه الوصية بالحج ومن جعله شرط الوجوب قال لا يجب عليه الوصية وفي البدايع فمن قال انه
من شرائط الاداء يقول يجب الوصية اذا خاف الفوت ومن قال انه شرط الاداء الوجوب
يقول لا يجب الوصية لان الحج لم يجب ولم يصر دينا في ذمته فلا يلزمه الوصية ولا يخفى ما في قوله
اذا خاف الفوت من الكراهة وهو مروي عن ابي حنيفة رح قد عرفت انه رواية ابن شجاع
عنه ومن قال ثم اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة رح قد عرفت انه شرط نفس الوجوب
او وجوب الاداء فمنهم من ذهب الى الاول لامر ان الاستطاعة لا تثبت بدونه وهو مروي
عنه ومنهم من ذهب الى الثاني لانه عليه الصلوة والسلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا يجد
تناقضا في قوله اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة رح اما اولا فمكان القول الاول وان
كان رواية محمد عن القول الثاني ليس كذلك واما ثانيا فلعدم اختصاص الاختلاف على قوله
اذ لا يلزم من اختلاف القولين رواية عنه انما يكون الاختلاف على قوله خاصة واما ثالثا فلما
عرفت ان المراد بالوجوب وجوب الاداء لا نفس الوجوب ومن الاداء نفي لا وجوبه
وقد سبق ان هذا من قال قوله ثم قيل هو شرط الوجوب هكذا حكى ابن شجاع عن ابي حنيفة
ان الاستطاعة شرط نفس الوجوب ولا استطاعة الا بالطريق وقال بعضهم هو
شرط وجوب شرط وجوب الاداء دون نفس الوجوب لان الاستطاعة المشروطة قد
فسرها رسول الله صلعم بالزاد والراحلة فلا يجوز الزيادة في شرط وجوب العبادات
بالرأي ثم المراد من قوله وهو شرط الوجوب اي شرط نفس الوجوب ومن قوله هو شرط
الاداء اي شرط وجوب الاداء لان الامام الاجل رضي الدين النيسابوري ذكر هذا اللفظ
ولا بد من ان الطريق واختلفوا في ذلك قال بعضهم انه شرط اصل الوجوب وقال بعضهم هو

شروط

شرط وجوب الاداء ثم ان هذا القائل لم يعبر في قوله ثم المراد من قوله هو شرط الوجوب اي
شرط اي من وجهين اخريين الاول انه فرع على هذين المرادين قبل قوله هذا على وجه لم يبق فيه
خفاء فيكون هذا البيان منه بعد لغوا محضا والثاني ان عبارة اي التفسيرية حقها ان لا يجامع عبارة
المراد وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على من له ادنى حظ من اساليب التراكيب لانه صلعم فسر الاستطاعة
بالزاد والراحلة لا غير قد مر تفصيل هذا الوجه فان قلت ليس تفسيره صلعم للسبيل قلت
بلى وتفسيره تفسير للاستطاعة المضاف اليه ضرورة ان بيان المضاف بيان للمضاف بقي
منه شيء وهو ان كل ما يعتبر في المضاف اليه من القيد والاطلاق يعتبر في المضاف بدونه
فلا يلزم من تفسيره صلعم السبيل بالزاد والراحلة لا غير ان لا يعتبر في تفسير الاستطاعة المضاف
اليه غيرهما قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير وبعضهم جعل معنى الطريق شرط الاداء
وهو العجز وفي البدايع خلاف هذا فانه قال وجه قول من قال انه شرط الوجوب وهو الصحيح
ان الله تعالى شرط الاستطاعة والاستطاعة بدون امن الطريق كالاستطاعة بدون
الزاد والراحلة ثم انه اجاب عن تمسك المخالف بان النبي صلعم بين الاستطاعة بالزاد
والراحلة بيانا كفاية ليستدل بالمنصوص عليه على غيره لاستوائهما في المنع وهو امكان
الوصول الى البيت الا يرى انه لما لم يذكر امن الطريق لم يذكر صحة الجوارح وزوال سائر
الموانع الكثيرة وذلك شرط الوجوب على ان الممنوع عن الوصول الى البيت لا زاد ولا راحلة
معه فكان شرط الزاد والراحلة شرطا لامن الطريق ضرورة يعني ان اشتراط الزاد في الوجوب
متضمن لاشتراط امن الطريق فيه فلا يكون اشتراطه من قبيل الزيادة على النص بالرأي
ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان قلت شرط الاداء ما لا صحة للاداء بدونه
وامن الطريق ليس كذلك بالنسبة الى الحج فان اداءه يمكن بدونه قلت من يقول انه شرط
الاداء لا يقول بصحة الحج بدونه اذ لا يتوصل اليه الا بالرشوة فيكون العطاء تسليما بعينه
لا تبقى طاعة وذكر قاضي خان في فتاواه وما ذكر في كتاب القضاء من ان الاخذ في الرشوة

للاخذ ودون المعطي ليس على اطلاقه بل فيما اذا كان المعطي مقطوعا بانه يمنعه الاعطاء ضرورة
لدفع الضرر عن نفسه او ماله واما اذا كان بالتزام منه فيما لا يعطاء ايضا كهل الاغم والاعطاء
فيما كان فيه من هذا القبيل لان من سلك طريق الحج بعد ما علم الحال فقد التزم المحذور المذكور وايضا
اذا كان الغالب الهلاك يكون طريق الحج مهلكا والقاء النفس الى المهلكة منهي عنه وما
سبيله منهي عنه لا يكون مامورا به والطاعة لا تكون الا مامورا بها فاشتبه السعي الى الحج في
عدم اشتراط الراحلة لوجوبه قال في الايضاح وانما يشترط الراحلة في وجوب الحج على من
بعد من مكة فاما اهل مكة ومن حولهم كب عليهم اذا قدروا عليه بغير راحلة لانه لا يلحقه
مشقة زائدة في الاداء فيشترط ذلك في حق الحج منزلة السعي الى الجمعة بغير شيء وهذا
الظاهر من تخصيص الراحلة بالذكر وهو ان لا يكون بين الافاقي واهل مكة في اشتراط الزاد
في وجوب الحج عليهم وقد صرح على وفق هذا البناء حيث قال لا بد لهم من الزاد وقدر
ما يكفيه وعياله بالمعروف الا ان يكون المذكور في فتاوى قاضي خان خلاف هذا فانه قال
فيه هذا كان افاقيا فاما كان مكيا او كان ساكنا في نقرب مكة بقرب مكة كان عليه الحج
وان كان فقيرا لا يملك الزاد والراحلة ويحتمل ان يكون سكوت المص عن الزاد وسنا و
تضعيف بيان عدم اشتراطها بالراحلة كونه محل خلاف ولا خلاف في الافاقي اذا كان
او مكيا اذا حضر الموقف بعرفات يفترض عليه الحج فيقع ما اداه عن حجة الاسلام حتى لو ايسر
لا يجب عليه حجة الاخرى لان عدم افتراضه عليه قبل الحضور تيسر له ولو لم يفترض عليه
بعد الحضور لانقلب اليسر عسرا اذ لا يكون ما اداه عن حجة الاسلام فيجب عليه
حجة اخرى اذا ايسر اعلم ان الاختلاف المذكور في ثلثة مواضع احدها ما ذكره والثالث شرط
المحرم في المراة على ما سياتي بيانه باذن الله تعالى والثالث شرط سلامة البدن وقد
اهملها المص بيانا اختلاف المشايخ على الوجه المذكور فيه قال قاضي خان في فتاواه وتكلموا
في سلامة البدن في قول اصحابنا وامن الطريق ووجود المحرم للمراة انها من شرائط

الوجوب

الوجوب او من شرائط الاداء وتقديم قوله في قول اصحابنا على قوله وامن الطريق
ظاهر في تحقيق كون الاختلاف في قوله بالاول وهذا على وفق ما قدمنا من ان الاختلاف
في اشتراط امن الطريق ليس في قول اصحابنا ويعضده في المراة قال في الخلاصة بعد تفصيل
الشرائط السالفة وكذا وهذا في حق الرجل فاما في حق المراة لا بد من وجود هذه الشرائط
وشرط في حقها شرطا اخرا في احد ان يكون لها محرم من زوج او من لا يجوز نكاحها
طريق التابيد اما بسبب القرابة او الرضاع او الصهرية والشرط الثاني ان لا تكون معتدة من طلاق
باين او رجعي او عن وفاة لان الحج ما يمكن اداؤه في وقت اخر فاما العدة فيجب قضاؤها في هذا
الوقت خاصة والله تعالى يقول ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الى سائر كلامه وفيه قصور
حيث قال قصور حيث ذكر بعض اسباب القدرة وترك بعضها كنفس النكاح ورفعه و
انما اطلق المراة لعدم الفرق بين الشابة والعجوز في اعتبار الشرط المذكور وان يكون
لها محرم يحج بها كان صحيحا بقوله يسافر بها لان المحرم لا يلزم ان يكون مسافرا قال قاضي خان
في فتاواه لا يثبت الاستطاعة للمراة اذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر شابة كانت
او عجوزا الا بمحرم وهو الزوج او من لا يحل له نكاحها على التابيد بسبب رحم او رضاع او صهرية
ويكون مامونا عاقلا بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا وانما قال او زوج مع
ان المحرم على اطلاقه يتناول على ما افصح عنه صاحب الزبدة بقوله والمحرم الزوج ومن لا يجوز
نكاحها على التابيد ولهذا اكتفى بذكر المحرم في الكافية وغيرها لانه اراد بالمحرم من لا يجوز له
نكاحها على التابيد ويوافقه ما في شرح الطحاوي حيث قال ان الزوج او المحرم اذا
امتنع عن الخروج معها لا يجبر على ذلك ومن هنا ظهر وجه توصيف المحرم بقوله يحج بها وهو الاشارة
الى ان وجود المحرم لا يكفي في تحقق شرط وجوب الحج على المراة بل لا بد معه من ان يحج بها
وذكر هذا الوصف بين المعطوفين لتعلقه بهما كما في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
في ايمانهم خبرا فاما قوله ما قبل وذكر بين المعطوفين لتعلقه بهما على ما صرحنا في تفسير سورة

الانعام ولا يجوز لها ان تحج بفيه ما حقها ان يعطف على ما قبله بالفاء التعقيبية دون الواو ليتقرر
عن الاعتبار المذكور قبله ثم ان عبارة لا يجوز صريحة في ان وجود المحرم او الزوج شرط الاداء
في حقها والمناسب ما سياتي من قوله واختلفوا في ان المحرم ان لا يعين بها احد الامرين المذكورين
وان لم يكن لها محرم ولا زوج لا يجب عليها ان تتزوج او تحتال محرما بالرضاع او المصاهرة
كما لا يجب على الفقير تحصيل الزاد والراحلة ومن قال وان لم يكن لها محرم او زوج ان لم يصب
في العدول عن عطف الزوج على المحرم بالواو الى العطف باو كما لا يخفى وكذا لم يصب من قال
ولا يجوز لها الخروج بلا زوج او محرم اذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلثة ايام وهذا لانها
لا يحل لها الخروج الى مسيرة سفر بلا محرم وكان حقه ان يذكر هذا الوجه لانه اقوى من الوجهين
المذكورين يجوز لها الحج اذا خرجت اليه وعنده شرط اخر منها وهو ان يكون الطريق امنا
وكذا في الاسرار ولنا قوله الحديث بالعبارة التي ذكرها المص اخرجه الدارقطني مسندا الى
ابن عباس رضي الله عنهما الا الذي رواه البزار من حديث ابن عباس رضي فالعبارة فيها لا تحج
امراة الا ومعها محرم وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار مسندا الى ابن عمر رضي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة ان تسافر مسيرة ثلثة ايام الا مع محرم والمعنى انه لم يرد
والذي في معناه من احاديث الصحيحين والسنن لانه يجب عليه ان يحمل هذه الحاجة في كل سفر
فانما ينتظم المتنازع فيه وهو سفر الحج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والماسورة فيخص
منه سفر الحج ايضا قياسا عليه كما مر ان سفر واجب وبقي الداخل تحت اللفظ مراد السفر
المباح ومن المتعصبين لشرح هذا الكتاب من قال في الجواب عن هذا الاعتراض لا يمكن اخراجه
المتنازع فيه لان في عينه نصا يفيد انه مراد بالعام وهو ما رواه البزار من حديث ابن
عباس رضي وهو قوله عم لا تحج امراة الا ومعها محرم ولم يرد انه لا يلزم الاحتياط في تمام
الاحتجاج به الى ما هو مستند في الدلالة على المطلوب بلا حاجة الى الغير فتح المنزل انا نتمسك
به كما فعلنا نحن واعلم ان الحديث المذكور معلل بدفع خوف الفتنة والزوج او فعل فيلحق

عمامه

عمامه الصحاح

ابن سلم

ابن سلم

بالمحرم

بالمحرم والمالة ولا خوف فيما دون الثلث فلا يتناول الحديث وبهذا التعليل ارتفع ما قيل ان
في الاستدلال به نظرا لانه يقتضي الاقتصار على المحرم ولا يفيد التقييد بثلثة ايام فغير في القوة
للحديث من وجهين على انه يمكن دفع الاول بوجه اخر وهو تعميم المحرم الوارد في الحديث للزوج
ويؤيده بانضمام غيره اليها جواب عن قول الشافعي لحصول الامن بالموافقة تقريره ان خوف
الفتنة يزول بانضمام غيره اليها فان حصول الامن به ومن قال فضلا عن حصول الامن لم يصب
في قوله فضلا لعدم سبق النفي لا صريحا ولا ضمنا وهو شرط استعمال واو وبا وخوف الفتنة
في انضمام غيره اليها ليس لانها تغتنها على ما تراه من بعد ورتها وتعليم ما يسيء تجويز عنه بفكرها كما سبق
الى بعض الاوهام لان هذا الاحتمال قد اورك الى لن وفيه بشرط كونها ثقات بل لان كلا
منها عاجزة عن دفع الفتنة عن نفسها اذ المراة تاخذ على وجه فتصير كثيرة تماثله والفتنة وهذا في السفر
واما في الحضر خصوصا في كتابيتها فلا يكون في معرض الفتنة فلا تنفع بمنزلة اعتدت في بيت زوجها
كخليلة ثقة واما من قال في وقت من تحاقات العقل والدين فلا يؤمن ان يحدث بعض الفتنة
التي معها تكون عليها في الاحضار وتتوسط في التنظير والتكبير فتجيء من عن دفعها في السفر
وهذا المعنى معدوم في الحضر لامكان الاستغاثة فلم يدر ان ما تقتضي ما ذكره ان لا يكون وجود
الثقة معها في بيت واحد خير البتوتة فلا يكون وجه لاشتراطها في العدة او بيت زوجها واما
المهاجرة والماسورة فلانها سفرا انما تقصد وسيلة النجاة لا غير خوفا من تبدل الدين الا ترى
انها لو وجدت عكر الاسلام وارادت الحرب لا يجوز لها ان تسافر بغير محرم او زوج لحصول
الامن بذلك ولهذا لا تقصد ان تكون مسيرة ثلثة ايام ولا لها ضرورة تلجيها اليه
والضرورة تبيح المحظورات والنص يؤيد ما قلنا انها لو كانت معتدة لا تمنعها العدة من
ذلك وان كانت هي اولى في منع الخروج من عدم المحرم والزوج حتى منعها عن الخروج
المباح دون السفر بخلاف عدتها ولهذا لا تخرج المعتدة الى الحج بالاجماع فلا وجه بمعارضة
بان المهاجرة تخرج الى دار الاسلام بدون المحرم والزوج والهجرة ليست من الاركان الخمسة

عمامه

عمامه

عمامه

فلا تخرج بحج وهو منها وطء ولهذا اي ولان زنا وخوف الفتنة باتهام غيره بما اليها يحرم
الخلوة اي يحرم للرجل ان يخلو بالاجنبية وان كان معها غيرها من النساء ومن وهم من اطلاق
الغير استظهار الرجل فقال فيه نظر لما ورد في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي
الله عنه ان النبي صلعم قال لا يدخلن رجل بعد يومي هذا على مغيبة الا ومعها رجل او رجلان فقد وهم فيه
ما فهم معنى التعليل بقوله ولهذا فانه لو فهم ما ذهب وهمه الى التعميم للرجل لما لا يخرج بخلاف
ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلاث ايام اي اقل من مسيرة ايام فانه يجوز لها ان تحج بدون
محرم وزوج لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم اكتفى بذكر المحرم لتناوله
الزوج باعتبار معناه العام الذي اعتبره قاضي خان وصاحب الذخيرة على ما نبهت عليه
فيما سبق وانما انه عبارة عن غيره على دون لان المراد لا بد لها من رجل في السفر بعينها على موتها
فاذا لم يكن ولكن الرجل محرما يجب ان يكون ما يحرم قبل قدوره في السنن مسندا الى ابي
هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ثلاثة الا ومعها رجل
ومحرم منها فدل ان خروجها الى ما دون السفر بغير محرم لا يجوز واجيب عنه بان الاحاديث
التي نصت على الثلث تقتضي اباحة ما دون الثلث ثم لا يخلو عن احد الامرين اما ان يكون
خبر الثلث مقدما على خبر الثلث او متأخرا عنه فان كان متأخرا عنه يلزم نسخ خبر ما دون
الثلث وان كان مقدما يبقى خبر الثلث معمولا به دون خبر ما دون الثلث وان كان
مقدما يبقى خبر الثلث معمولا ايضا لان خروج المرأة بغير محرم اذا لم يجز الى ما دون
الثلث لخوف الفتنة فاولى ان لا يجوز الى الثلث لان الفتنة في الثلث اكثر بخلاف خبر
ما دون الثلث حيث يكون معمولا به اذا كان متأخرا ولا يكون معمولا به اذا كان مقدما
فالخبر الذي يكون معمولا به في الوجهين اولى بالاخذ من الخبر الذي يكون معمولا به في وجه
دون وجه وفيه نظر اذ لا نم ان خبر الثلث على تقدير كونه مقدما يبقى معمولا به فان
بعض مدلوله وهو اباحة خروجها بغير محرم الى ما دون الثلث يبطل به ويبطل ان بعض

مطلب الفوائد

مطلب النساء

ما دون ج

مدلوله

مدلوله لكن يبقى معمولا به وباجابة هذا الجواب المذكور على مقدمتين متوافقتين مذهبه واذا وجدت
محرما لم يكن للزوج منعها بعد خروجها الى السفر لاداء حجة الاسلام لان الخروج تفويت
حق المستحق عليها وهو الاستمتاع بها فلا يملك ذلك من غير رضاه ولنا ان حق الزوج
تحريمه انما وجدت محرما فقد استطاعت الى حج البيت لان كل ما فيه من استجمعت سائر
الشرائط ومنافعها مستثناة عن ملك الزوج من الفرائض كالصلوة الخمس وصوم رمضان
لا يظهر في حق الفرائض بين اذا قام التعارض بينهما كيف يكون في تقديم احدهما تفويتا للاخر
وهذا الاشكال لا تقدم من ان حق العبد يقدم على حق الشرع عند التعارض ملاحظ ان ذلك
اذا كان اللازم من تقديم ما خير حق الشرع لا تفويته ولا يسره وعلى هذا انتفى بصلوة
الجمعة فان حق الزوج يظهر فيها مع انه يؤدي الى تفويتها لان اصل الفرض يوم الجمعة
هو الظهر وحق الزوج لا يظهر فيه حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها كالصلوة
التطوع وصوم التطوع لظهور حقه في غير الفرائض حتى في النذور لان وجوبه بسبب من
جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه وكان نفلا في حقه ولهذا اي لظهور حق الزوج في غير
الفرض له ان يحللها من ساعة ولا يتوقف الى وقت الهدي ويتعلق حق الفرض بالحج منها لانه
في معنى والكلام في الحج الفرض ولها ان تحج مع كل محرم حرا كان او عبدا مسلما كان او
كافرا لان الكافر يحفظ محارمه وان كن مسلمات الا اذا كان مجوسيا او فاسقا غير مأمون
او صبيا لم يحتلم او مجنونا لا يفيق فلا يجوز خروجها معه لما ذكرنا والصبية التي بلغت حد
الشهوة بمنزلة البالغة لان اعتبار المحرم في حقها لانها مخاطبة بالحج واعتبار حد وجوب
الحج لانها واثقة الاصل بل في اباحة المسافرة على ما افصح عنه بقوله حد لا يسافر بها من غير
محرم ولعدم توجه الخطاب اليها قبل البلوغ قال لا يسافر بها ولم يقل لا تسافر فافهم هذه
الدقيقة وبلوغها حد الشهوة بان يبين في كتاب النكاح ونفقة المحرم عليها قال الامام السرخسي
في المبسوط ثم يشترط ان يملك حرة نفقة المحرم لان المحرم اذا كان يخرج معها فنفقته في مالها

الا في رواية عن محمد لانه غير مجبر على الخروج فلا يتبرع به لا يستوجب به النفقة
عليها ووجه ظاهر الرواية انها لا تتوسل الى اداء الحج الا بالنفقة ايضا فالا بد منه في اداء وقوله
لانها تتوسل به الى اداء الحج قاصر عن ايضاء حق العام كما لا يخفى على ذوي الافهام وفي البدائع
ولو استاجر الحرم او الزوج من الحرة الابن او الوراثة سهل بذلها وكذا ذكره القدوري
في شرحه لمختصره الكرخي انه يلزمها وكذا وجب عليها الحج بنفسها وذكر القاضي في شرحه لمختصر
الطحاوي انه لا يلزمها وكذا ولا يجب عليها الحج وجه ما ذكره القدوري ان الحرم او الزوج
ما ضرورات جاء بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكنها الحج بدونه كما لا يمكنها بدون الزاد والراحلة
ولا يمكن اسقاط الزام ذلك الزوج او الحرم من مال نفسه فيلزمها وكذا يلزمها الزاد والراحلة
لنفسها ووجه ما ذكره القاضي ان هذا من شرائط وجوب الحج عليها ولا يجب على الانسان
تحصيل شرط الوجوب بل ان وجد الشرط وجب والا فلا الا يرى ان النفقة لا يلزمه تحصيل
الزاد والراحلة فيجب عليه الحج ولهذا قالوا في المرأة التي لا زوج لها ولا محرم انه لا يجب
عليها ان تتزوج ويحج بها كذا ذكره علماؤنا وفي المحيط البرهاني والذخيرة وروى الحسن
عن ابي حنيفة في المرأة القادرة على نفقة نفسها ونفقة المحرم ان الحج يفترض عليها و
اضطربت الروايات عن محمد في هذا واكثر المتأخرين على انها اذا وجدت محرما لا يكون عليها
نفقته يفترض عليها الحج والا فلا ومن مشايخنا من اراد الامام شمس الائمة السرخسي من ظاهر
الرواية رواية الحسن عن ابي حنيفة ولم يعتبر الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول والمراد
من الاصول المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير والزيادات والسير الكبير وليس فيها رواية
بل كله رواية محمد وعلم ان رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية والمراد من رواية النوادر
رواية غير الاصول المذكورة فاحفظ هذا فان شراح هداية الكتاب قد غلطوا عنه وقد
صرح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول وزعم ان رواية النوادر
لا يكون ظاهر الرواية واصفقوا في ان المحرم شرط الوجوب او شرط الاداء من حال الكتاب

تمت

تمت بتفسير البيت صلعم الاستطاعة بالزاد والراحلة فقط فانه لو كان المحرم ايضا شرطا
لذكره معهما واجاب عنه من قال بالاول بان البيت صلعم انما لم يذكره لانه السائل على ما ذكر
في الجامع الترمذي كان رجلا ولا يخفى ضعفه لان السؤال كان عليه عن الاستطاعة
المذكورة في الآية فعلى تقدير التفاوت فيها بالزيادة والنقصان يكسب اختلاف حال
المكلف حالا بعد حال والمذكورة يكسب التفاوت على الشارح على حسب اختلافهم في امر
الطريق فثمرة الاختلاف بيننا ما هو ثمرة الاختلاف ثمة وهي وجوب الوصية بالحج
على القول الاول دون الثاني على من لم يكن له ما يستجمع به الشرائط ثم اشرف
على الموت واوصى بالحج بنفسه على قياس ما ذكر في امر الطريق فلو اوصى الصبي
بعد ما احرم او اعتق العبد القيد المذكور بين المعطوفين متعلق بهما كما في قوله ويعتبر
في المرأة ان يكون لها محرم يحج بها او زوج وقد بينا ثمة فرعا صناقيدا فاحمله
المعنى وهو ان يكون البلوغ والعتق قبل الوقوف بعرفة على ما سيتفق عليه باذن الله تعالى
مغنيا عن ذلك ولم يجد واحدا منهما لم يجزهما ما اديا عن حجة الاسلام بل كتب عليهما
اداؤه في سنة اخرى باحرام جديد لان احرامهما انعقد لاداء النفل لفقد شرط البلوغ
في الاول وفقد شرط الكتابة في الثاني وقد مر بيان اشتراط وجوب الحج بهما واما ما قيل
لعدم الخطاب وشرط الوجوب في حقهما فيه وعليه ان عدم الخطاب مخصوص بالاول
ولا وجه للتعميم لان عدم شرط الوجوب غير مخصوص بالثاني ولا يقال لما يقال ان يريد
خطاب عدم التكليف بالحج لان مرجعه الى عدم شرط الوجوب فلا وجه لجمع بينهما في
مقام التعليل وعلى تقدير الجمع بينهما في حقه ان يقول لعدم الخطاب لفقد شرط الوجوب
في حقهما قال في البدائع ولو احرم الصبي ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة فانه مضى على احرامه
يكون حجة تطوعا عندنا وعند الشافعي يكون عن حجة الاسلام اذا وقف بعرفة
وهذا بناء على ان ما عليه حجة الاسلام اذا نوى النفل يقع عن النفل عندنا وعنده

ثمانية

يقع عن الفرض فلا يعتد بالاداء الفرض قبل الاحرام شرط عندكم على ما يأتي بيانه فوجب
ان يجوز اداء الفرض باحرام النفل كالصبي اذا توضأ ثم بلغ بالسن جاز له ان يؤدي الفرض
بذلك الوضوء ومن زاد في تقرير هذا الاعتراض المقدمة القائلة والشرط ايراجي وجوده لا وجوده
قصدا فقد اتى بما لا حاجة اليه واجيب بان الاحرام عندنا انما يكون بالنية على ما ينبغي عليه في بابه
يصير شارعا في افعال الحج فصار كصبي توضأ وشرع في الصلوة وبلغ بالسن فنوى
انما يكون تلك الصلوة فرضا لا تنتقل اليها وفيه نظر لانه يجوز تقديم الاحرام على اشهر
الحج عندنا على تقدير صحة ما ذكره من انه بالنية يصير شارعا في افعال الحج يلزم الشروع
فيها قبل وقته واللازم باطل بالاتفاق وكذا الملزوم فالصواب في الجواب انا نقول الاحرام
ما يستدام فله واله حكم الابتداء فمن حيث انه ابتداء الحكمي متصل بافعال الحج يكون بتكبيرة
الافتتاح فلا يؤدي الفرض بما انعقد للنفل ومن حيث انه ابتداء الحقيقي غير متصل بافعال
الحج لانه من الميقات وافعاله بمكة وعرفات كان كالوضوء فيجوز تقديمه على وقت الحج
عملا بالشبهين والحاصل ان الاحرام شرط شبه بالركن بتكبيرة الافتتاح بالنظر الى الوجه
الاول وشبه بالشرط المحض بالنظر الى الوجه الثاني فيه اي في الجهتان كما بيناه وبهذا التقرير
ينقضي ان لا حاجة في تثبيت الجواب بهذا الوجه الى المقدمة القائلة اعني ان الركن فيما يكون
فيه احتياط في العبادة وذكر الحاجة الى ما قيل والاحرام وانما كان من الشرائط عندنا
وكون بعض الاحكام هو بمنزلة الاركان وهي التي لا يسقط الفرض الذي يثبت
وجوبه بيقين بل لا وجه لقوله وهي التي لا يسقط الفرض اي كالاركان ولو وجد الصبي
الاحرام قبل الوقوف يعني بعد البلوغ باتيان الى الميقات فيهل بحجة الاسلام جاز اي
صح تجديد الاحرام ووقع ما اداه عن حجة الاسلام والصبي لو فعل ذلك لم يجز اي لو وجد
الصبي الاحرام قبل الوقوف بعد العتق لم يصح تجديد الاحرام ولم يقع ما اداه عن حجة الاسلام
لان احرام الصبي غير لازم لكونه غير مخاطب فكان محتملا للانتقاض فاذا وجد الاحرام

نهاية

مهاية

نهاية زيلعي

مهاية

بحجة

بحجة الاسلام انتقض لعدم الاهلية يعني الاهلية للخطاب على ما نبهت عليه انفا لا الاهلية
للعبادات ولهذا اي لعدم اهلية الخطاب لو احرم لا يلزمه قضاء ولا دم ولو تناول محظورا
لم يلزمه شيء اما احرام العبد لازم لكونه اهلا للخطاب ولهذا لو تناول محظورا يلزمه الصيام
ترك هنا ما ذكره في فتح من التعليل وذكر هنا ما تركه ثمة من التفريع وهذا من الايجازات
البليغة وقد بينا هذا الطريق في تفسير قوله تعالى فيه تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة
فان اصله فيه مسلمة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة تقاتل في سبيل الطاغوت
الا انه لو ذكر الواو الكائنة بدل ما كان اولى لاتمام التعليل للفرق المذكور بين
الصبي والعبد بمجموع ما ذكر فحقه ان يجيء بين جزئيه دون التفصيل فلا يمكنه الخروج منه بالشروع
في حجة ولو قال بتجديد ما كان اولى لما عرفت ان بالاحرام لا يحصل الشروع في افعال الحج ولا وجه
لانابته او بالشروع في حجة الشروع في الاحرام او لا يلزم من عدم امكان الخروج بالشروع
عدم امكان بالاتمام فح يكون في الكلام قصور عما يقتضيه المقام **فصل** لما فرغ
عما يبان وجوب الحج وبيان شرائط وجوبه وما يتبع ذلك اراد شرع في بيان شرط اداء
بعد الاحرام فقدم امام الكلام فصلا لبيان المواضع التي لا يجوز التجاوز عنها بدون الاحرام
ومن قال لما فرغ عما ذكر مما يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب وما يتبعها شرع في بيان
اول امكنة يبتدأ فيها بافعال الحج وهي المواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما
فقد نقص وزاد وضل عن نهج السداد واحرف عن سنن الرشاد ومن يضلل الله فما له
من هاد واما الاول فلانه ترك ذكر الاصل وهو وجوب الحج واما الثاني فلانه صح بيان ذكره
مما يجب عليه الحج وذكر شروط الوجوب واحدها يغني عن الاخر واما الثالث فلان
الافعال الحج لا يبتدأ بها في الميقات بل يبتدأ بها بمكة او عرفات واما الرابع فلانه
يجوز التجاوز عن المواقيت اذا لم يرد الحج والعمرة بل اراد ان يدخل بستانا لحاجة على
ما يأتي بيانه ثم ان وجوب الاحرام عند التجاوز عنها على المكلف حاضرا لاهل الانسان

مهاية

لكان عليه ان يبين ملخص عبارة المص من القصور وبالجملة مفاسد قلة التأمل اكثر من ان
يحيط به نطاق البيان والمواقيت جمع الميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان ومنه
مواقيت الحج لمواضع الاحرام وقد خص بالوقت مثل وكذا فقال محمد في الجامع الصغير ووقته
البستان ومن وهم ان المكان استعار للوقت كعكسه واستشهدوا عليه بقوله تعالى هناك
الولاية فقد وهم حيث لم يفرق بين عبارة المكان والاشارة اليه والجوهري ليس من دابه الفرق
بين الحقيقة والمجاز ولهذا قال في الصحاح المواقيت جمع ميقات وهو موضع الاحرام
فلا انتظام في كلام من زاد عليه قوله او اريد بها مكان الاحرام مجازا والمواقيت ثلث
ميقات الافاقي وميقات اهل الحل وميقات اهل الحرم على ما نتفق عليه مفصلا باذن الله تعالى
والمراد هنا هو الاول ولو جاوز الميقات كافر يريد الحج ثم اسلم فلا شيء عليه لمجاوزته بغير
احرام وكذا الصبي لانه ليس باهل وكذا الخطابي من اهل مكة اذا جاوزوا الميقات
كان لهم دخول مكة بغير احرام فالعموم المفهوم من قوله التي لا يجوز للناس ان يتجاوزها
الا محرما ليس بذاك لاهل المدينة ذو الحليفة هو ماء من مياه بني جشم على ستة اميال او سبعة
من المدينة ولاهل العراق ذات عرق وهو بكسر العين المهملة واسكان الراء وبعدها قاف
وهي على مرحلتين من مكة شرفها الله تعالى وقيل بين الحد بين اهل نجد وتهامة ولاهل الشام
الجحفة اسم في الاصل لهيفة وانما سميت بالجحفة لان السيل جحف اهلها اي استاصلها و
هي على ثلثة مراحل من المدينة ولاهل نجد قرن بسكون الراء جبل مطل على عرفات وبسببه
الوجه قرن المنازل قال عائشة لم تسأل العرب انما يعني بقرن المنازل قد اخطأوا وزعم
الجوهري انه بالتحريك فيه نظر قال المطرزي واما اويس القرني فنسب الى بني قرن
قال الليث هم حي من اليمن اليهم نسب اويس ومن ظن انه منسوب الى هذا الميقات
فقد سهى وقال الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات هو بفتح القاف وسكون الراء
بلا خلاف في هذا بين رواة الحديث واهل اللغة والفقه واصحاب الاخبار وغيرهم وغلطوا

تكملة البناء
تكملة البناء
تكملة البناء
ابن عصام

الجوهري

في قوله انه بفتح الراء وفي قوله انه اويسا منسوب اليه واعلم ان الميقات
المذكور لاهل نجد اليمن ونجد الحجاز ونجد تهامة والطائف ويعلم ميقات بعض اهل اليمن
وهو تهامة اليمن فان اليمن نجد وتهامة وهو جبل من جبال تهامة على البلتين مما مكة
شرفها الله تعالى هكذا الاشارة الى نفس هذا التوقيت لا الى توقيت اخر شيء فالكاف
مقحمة كما في قوله تعالى وكذلك جعلنا لكم امة وسطا قال العلامة التفتازاني في شرح الكشاف
الكاف مقحمة اقحاما كما للازم لا يكاد يوجد بدونها في لغة العرب وفيه هم وقت رسول الله
صلعم هذه المواقيت والاصل فيه ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى ابن عباس رض
قال النبي عليه السلام وقت لاهل المدينة ذو الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن
المنازل ولاهل اليمن يلملم هي لهن ولمن اتى عليهن من غيرهن ممن اراد الحج والعمرة ومن
كان دون ذلك فمن حيث انشأ حتى اهل مكة من مكة وروى ابو داود في سننه
الى عائشة رض ان رسول الله صلعم وقت لاهل العراق ذات عرق واعلم ان المراد من
العراق في هذا الحديث ما سمت العراق وطريقه ولا يلزم ان يكون من اهل تلك الناحية وكذا في سائر
دل على ذلك ما قالوا ان من اراد الحرم على الحج واحرم من ذات عرق لا يجب عليه اعادة
الاحرام من الجحفة وما في الحديث من عبارة ولما انا عليهن من غيرهن حرك في هذا المقام و
بهذا التفصيل لنزهه ما قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين
ولم يحتج في توجيهه الى ان يقال انه عرف بطريق الوحي ايمانهم فوقت لهم على ذلك نعم
كما اليه في توجيه قوله عرفت لهن لان المراد من سكان تلك المواضع بوقت يعطي قوله
ولما انا عليهن من غيرهن عليه فائدة الناقية النافية بالهمزة لغة في التوقيت وهو
تحديد الوقت وقد عرفت ان الوقت السنية للمكان لا يجوز التقديم عليها بالاتفاق بمعنى
انه لا يجوز التوقيت من فائدة وهي مغنية في المنع عن التقديم والمنع عن التاخير فاذا انتفى
الاول بالاتفاق تعين الثاني لا محالة قال صاحب الكشف في شرحه لكشاف قال المص

المسمى افق وافق وهو القياس لان النسبة الى الواحد الا ان المستعمل فيما بين الفقهاء
افاقي وهو صحيح لانه اريد بالافاقي الخارجي اي خارج المواقيت فكان بمنزلة الانصاري
حيث اريدت القبيلة الناصرة كانت اريدت به في الاصل اطلق عليهم للانضمام نظرا الى انهم
ناصروا نبي ثم صار كالعلم لهم حتى لو قيل ناصري لم يفهم ذلك المعنى كذلك هذا وعندنا انهم
من افق من افاق مكة او افاق الارض بل يفهم منه انه خارج عن المواقيت فكان الافاقي
صار كالعلم كان المواقيت من الامكنة ولو قيل افقي لم يفهم ذلك المعنى وهذا صريح بظاهره
ان النسبة الى الحج ليس من الواجب فيها ان يكون الحج محل العلم في التعريف بل في ان حصل
مفهوم اخر متحد لا يشمل الجنس المشترك على الواحد والكثير الى هنا كلامه ونظيره الفضولي
فان الفضول في الاصل جمع فضل غلب على ما لا خير فيه بحكم الواحد ومنه قول صاحب
الكشاف في تفسير سورة الزخرف وهذا فضول من القول وبهذا البيان تبين ان الامام
النووي اخطأ في تخطئة الفقهاء في عبارة الافاقي حيث قال في تهذيب الاسماء واللغات
قال اهل اللغة الافاقي النواحي الواحد افقي بضم الهمزة والفاء وافقي بالكسر مع الفاء قالوا
والنسبة اليه افقي بضم الهمزة والفاء وبفتحها لغتان مشهورتان واما قول الغزالي وغيره
في كتاب الحج الحاج الافاقي فمنكر فان الحج اذا لم يسم به لا ينسب اليه وانما ينسب الى واحد
نعم انه لم يجب في قوله اما الحج اذا لم يسم به لا ينسب اليه لانه ينسب اليه اذا لم يكن له واحد
اصلا كالاكراد او لا يكون له واحد مما لفظ كالزنج او يكون جاريا مجرى العلم كالانصاري
وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في بعض تعليقاتنا على قصد دخول مكة كما خفنا ان يقول
على قصد دخول الحرم او يكفي في وجوب الحرم الاحرام عليه قصد دخوله ولا حاجة الى قصد
دخولها ولهذا استدرك ذلك بدون العكس ومن انتهى الى الميقات على قصد دخول الحرم
يلزمه الاحرام ومن انتهى اليه لا على قصد دخوله بل على قصد دخول البستان لا يلزمه الاحرام
ومن هنا ظهر ان مدار وجوب الاحرام على قصد دخول الحرم فاما قلت السبق المعتبر في وجوب

ارادة

ارادة التجاوز عن الميقات والانتهاء اليه لا يستلزمها قلت نعم مطلق الانتهاء اليه لا يستلزمها لكن
الانتهاء الى على قصد دخول مكة او الحرم او يستلزمها وبما قررنا تبين ان من قال قيد بذلك
يعني بقوله على قصد دخول مكة لانه لو لم يتقيد ذلك ليس عليه ان يحرم لم يصب في نفي وجوب
الاحرام عمن لم يتقيد دخول مكة على الاطلاق لما عرفت ان من لم يتقيد دخول الحرم يلزمه
الاحرام وان لم يتقيد دخول مكة وان من قال اعلم ان البيت ملكا معظما مشرفا جعل له
حصنا وهو مكة وحمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوزه
الا بالاحرام تعظيما للبيت والاصل فيه ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز الا بالاحرام
ومن مجاوزة ميقات واحد حل له المجاوزة بغير احرام لم يصب في قوله حتى لا يجوز لمن
دونه ان يتجاوزه الا بالاحرام لما عرفت انه يجوز ذلك اذا لم يقصد دخول الحرم والاصل
الذي ذكره لا يساعده على ما ذكره لانه شرط في وجوب الاحرام قصد مجاوزة الميقات
ميقات اهل الافاق وميقات اهل الحل ومن لم يقصد دخول الحرم لم يقصد مجاوزة الميقات
الذي قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا خلافا للشافعي وانه قال انما يجب الاحرام عند الميقات
على من اراد دخول الحرم للحج او العمرة فاما من اراد دخوله للقتال فلا احرام عليه عنده
قولا واحدا لان النبي صلعم دخل مكة يوم الفتح بغير احرام وانما دخل للتجارة او لطلب الغريم
نعم قولان عنده ومن قال وعندنا في لا يلزمه مجاوزة الميقات باحرام اذا لم يرد النسك
لم يصب في تخريجه الخلافية لقول لا يجاوز احد الميقات الا محرما عبارة الحديث فيما رواه الطبراني
وابن ابي شيبة عن ابن عباس رض لا يجاوز الوقت الا باحرام قبل لنا ما روى ما روى
عن ابن عباس رض انه قال لا يحل لاحد ان يدخل مكة الا بالاحرام ورخص للخطابيين ويدل
على قوله عم يوم الفتح مكة حين دخلها بغير احرام وعلى رأسه مغفر انها لم تحل لاحد قبلي و
لا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ومعلوم انه لم يرد القتال لانه كان اذا اجتمع اليه قوم
انه اراد دخولها بغير احرام قوله وعلى رأسه مغفر كان ما في رواية مسلم والنسائي من انه عم دخل

فائدة

مهمة

عامة النسخ

عامة النسخ

يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام وبما ذكر خرج الجواب عن تمسك الشافعي بقوله
عم بغير احرام للقتال حيث دل هذا الحديث على اختصاص الدخول بغير احرام بتلك الساعة
ومن قال وما رواه الشافعي فمن خصوصياته عليه الصلوة والسلام كما قال في خطبته يوم الفتح
ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض وانما لم يكن لاحد بعدي وانما احلت
لي ساعة من نهار ثم عادت حرام الى يوم القيمة فقد اخطأ لان الرخصة المذكورة لم تكن مخصوصة
له عم بل كانت عامة لمن معه من الصحابة رض يومئذ غاية كانت تلك الرخصة لاجله عم ومعنى
المراد من قوله وانما احلت لي ساعة من نهار فلا دلالة فيه متمسك على ما ادعاه واما الاحتجاج
من طرف اصحابنا بان رسول الله صلعم لما وقت هذه المواقيت دل على منع المجاوزة عنها
بغير احرام لما ذكرنا من انه لا بد للتوقيت من فائدة وهي منع التقديم ومنع التأخير والاول
متفق بالاتفاق فتعين الثاني فغير تام لان المنع على الاطلاق غير مراد بالاتفاق ولا دليل
يدل على التعيين فكان للاجتهاد مساغ ولانا وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة ولقائل
ان يقول لو كان وجوب الاحرام لتعظيمها لما كان احرام من كان بمكة من الحرم الى الحل فان يدل
دلالة ظاهرة على ان الحج لا تعظيم تلك البقعة ولا قائل بالفرق بين احرام واحرام فاذا
كان بعض الاحرام للحج يكون الباقي ايضا له نعم الحكمة في ايجاب الاحرام تعظيم تلك البقعة والحكمة
لا يلزمها الاطراد والانعكاس انما يلزم ذلك في العلة لكن الحكمة لا يصلح التعليل بها انما الصالح
له هو العلة ومن قال ان وجوب الاحرام ليس لانه شرط للحج بدليل انه من كان داخل
الميقات يحرم من مكة اهل فقد اخطأ في الدعوى وما اصاب في الدليل اما الاول فظاهر
لان الاحرام من شرائط الحج بلا شبهة الا ان الشرط وجوب الاحرام لا كون الحج كالصوم
في الاعتكاف وكان هذا القائل لم يفرق بين اشتراط الاحرام واشتراط كون الحج والفرق
واضح واما الثاني فلان شرط الحج احرام كل صنف من الاصناف الثلثة الافاقي واهل
الحل واهل مكة من ميقات لاحرام الكل من المواقيت الخمسة المذكورة ومن قال ان الله تعالى

عمامة

عمامة السحاب

عمامة ما في الشرنبلالية

ما في الشرنبلالية عمامة

جعل

جعل هذا البيت معظما مشرفا وخصه بالاضافة الى نفسه وجعل المسجد الحرام فناء
ومكة فناء للمسجد الحرام والحرم فناء لمكة والمواقيت فناء للحرم فلا يجوز لاحد
ان يجاوز الميقات المواقيت الا محرما تشبيها بالعبد المسخوط عليه طالبا
عطف مولاه متجنبا انارة سيده تعظيما لحرمة هذا البيت فكان غافلا وذاهلا عما
قدم بيانه من ان من لم يقصد الحرم له ان يجاوز المواقيت بغير احرام وللخطابي ايضا
ان يجاوزها بغير احرام وان قصد مكة ومن قال والاصل فيه يعني في انه لا يجوز لمن
دون الميقات ان يجاوزه الا بالاحرام ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين يعني ميقات
اهل الافاق وميقات اهل الحل لا يجوز الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات
واحد حل له بغير احرام والحيلة لمن اراد من الافاقي دخوله بغير احرام ان يقصد
بستانا في عامر او نحوه من الحل فلا يجب الاحرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد لم يرد
ان ما ذكره لا يصلح اصلا لتلك القضية على كليتها كيف وقد مر انتقاضها والتخصيص
بابا سياق كلامه حيث قال اعلم ان البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو
مكة وحرم وهو الحرم وللحرم حرم وهو المواقيت حصن لا يجوز لمن دونها ان يتجاوز
الا بالاحرام تعظيما للبيت فانما يوجب هذا السياق الاخذ بتلك القضية على كليتها بلا شبهة
ونحن بما هذا البرهان على اطلاق على ما نبهت عليه غير مرة ولكنه اذا تكرر وقع في سياق
النفي فتفيد العموم الا ان مظان الخروج مستثناة عن حكمه ما دل على نفيه من النصوص
وقد نبهت فيما تقدم على تلك المظان فتدبر اعلم ان المسئلة القائلة لا يجاوز الافاقي
احد المواقيت الا محرما من مسائل باب مجاوزة الميقات بغير احرام بل اصل كبير في تلك
الباب وجل ما ذكر فيه مما فروع على ما تقف عليه بادلة الله تعالى فذكر هذا الاصل في
فصل عين لبيان المواقيت وافرادها بباب على حدة بعيد عن اسلوب الصواب في
ترتيب الفصول والابواب لتسهيل المسائل كما هو اصول الاحكام كما لا يخفى على ذوي الالباب

والافهام وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا انه لم يذكر هنا قصد بيت الله لتحقيق ما في
المواقيت من معنى التوقيت الا انه لما ذكره هنا على وجه التفصيل لم يبق حاجة الى ذكره
هنا تفصيلا فالمناسب لحسن التاليف والنظام ومراعات حق كل مقام ان يذكر الاصل
المذكور في هذا الفصل اجمالا لبيان ما ذكره من معنى التوقيت في المواقيت المذكورة فيه وكان
تفصيله على بابه ثم اعلم ان المسئلة المذكورة اصل من الاصول الخلافية بيننا وبين الشافعي على
ما بين فيما تقدم يتفرع عليه خلافية اخرى وهي ان من جاوز الميقات من غير احرام وهو
يريد دخول الحرم بلا قصد حجة او عمرة وهذه الخلافية هو الذي ذكره صاحب المنظومة في قوله
الشافعي يرى حيث قال ومن اتى مكة لا لزورة فاعليه حجة او عمرة قال صاحب البدايع في
تعليل قول اصحابنا الثلثة بجاوز الميقات على قصد دخول مكة او الحرم بدون الاحرام انه كان
حراما كانت المجاوزة التزاما للاحرام دلالة كانه قال الله تعالى علي احرام ولو قال ذلك
يلزمه حجة او عمرة كذا اذا فعل ما يدل على الالتزام كمن شرع في صلاة التطوع ثم افسدها
يلزمه قضاء ركعتين كما اذا قال الله تعالى اني اصلي ركعتين ولا يذهب عليك ان هذا الوجه
انما يتمشى اذا اراد دخول الحرم وتجاوز الميقات بدون الاحرام بلا قصد واما اذا اراد
دخوله وتجاوز الميقات بلا احرام عمدا فلا يحال يتمشى اولا عمرة للالتزام ولا لالتزام معاملة
العقد الشرعي بخلاف صاحب الخلاف لعدم فرقه بين هذه الخلافية واصلها بينه وبين
بيانها حيث قال في شرح البيت المذكور قال الشافعي انما يجب الاحرام عند الميقات على
من اراد دخول مكة لحج او للعمرة فاما لو دخلها للقتال فلا احرام عليه عندي قولا واحدا
واما دخل للتجارة او لطلب الغريم ففيه قولان عندي وعندنا ليس لاحد ممن ينتهي الى
الميقات اذا اراد دخول مكة انما يجاوز الا باحرام سواء كان من قصده الحج او القتال
او التجارة او حاجة من الحوائج وهذا في الافاقي اما من كان داخل الميقات فله ان يدخلها
لحاجة بغير احرام اجماعا وكذلك الخطاب بما اهل مكة اذا جاوزوا الميقات كان لهم دخول

مكة

مكة بغير احرام ومن كان داخل الميقات سواء كان من اهل الحل او افاقيا دخل
الحل لحاجة فالعموم المستفاد من منطوق هذا القول حيث علق فيه الحكم على كونه داخل
الميقات لا على كونه من اهله على وفق مفهوم ما سبق من قوله غير الافاقي اذا انتهى
اليها على قصد دخول مكة ومن لم يتنبه لهذا قال دخل الاهل والاجنبي دخول مكة حيث اعترف
في ثبوت الحكم المذكور للاهلية وما هي والكون فلا ان يدخل مكة بغير احرام لحاجة هذا الحكم
غير مخصوص بمن كان داخل الميقات بل يعم اهل المواقيت ايضا والتعليل الذي ذكره
بقوله لانه يكره دخول مكة ينتظمهم ايضا والاصل فيه ان النبي عم رخص للخطابين دخول
مكة بغير احرام والمعنى لزوم الحرج بالزام الاحرام في كل مرة وهذا المعنى شامل لمن
كان داخل الميقات ولمن كان من اهله ومن حال وكان من اهله لم يعبر بعطف
بل والفارقة فان حق العطف الواو الجامعة وفي ايجاب الاحرام عليه في كل مرة تبريد
دخول مكة خرج بين واكره البين مدفوع بالنص فصار واكاهل مكة اي فالخطابهم
حيث يباح لهم الدخول بغير احرام لحاجة اما بقول حيث يباح لهم
الدخول بغير احرام بعد ما خرجوا منها لحاجة وهذا الاهم خرج المحرم الحرام ولهذا
الخطابهم في عدم تحقق المنة والقرابة مهما شيء وهو انما ذكره مما اكره البين فيه
محقق في حق افاقي دخل الحل لحاجة وذلك ظاهر فالتعليل به بعد تعميم الحكم له غير تام
كالاخ كلاما او اقصدوا النسك والنسك غاية العبادة وانما سمي الاخذ نفسه بلوغ
غاية صب طاقة وسمي به الحج المناسك وذكر الراغب حيث كتب عند الاحرام
من ميقات وانما قال لانه يتحقق احيانا لان النسك المذكور ينتظم العمرة وهي غير موقتة
فلا حرج اما في الحج فظاهر واما في العمرة فلانها بالتزامه ومن نظم الحج ايضا في سلك هذا
التعليل لم يحسن وكذا ما قال لانا قصد الحج او العمرة يقع نادرا لان النذر في العمرة
غير مسلم فانما قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز هذا اذا كان التقديم في اشهر الحرم

حاشية اسماعيل

واما اذا اتى بها فيكره قال الكرخي في مختصره لا ينبغي لاحد ان يهل قبل اشهر الحج فان
فعل لزمه دم وقد اساء وتقدير ما ذكره بان التفريع باعتبار ما تقدم من بيان ان فائدة
التوقيت هو عدم جواز تاخير الاحرام عن المواقيت المذكورة وذلك انه لما تم به معنى
التوقيت ترتب عليه عدم تاثيره في منع التقديم من دويرة اهله انما ذكره بالتعبير
لا بالكراهة وادرجت في مقابلة بيت الله تعالى حنيفا كذا قال علي كرم الله وجهه رواه
الحاكم في التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادي قال سئل علي رضي عن
قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فقال ان تحرم من دويرة اهلك وقال صحيح على شرط
الشيخين وابن مسعود رضي وروي عن ابن عباس رضي ايضا وقولهم في مثل هذا مما
لا يدرك بالراي في حكم الرواية عن النبي صلعم وعلى هذا يكون الامر للندب وقال
صاحب الكشاف في تفسيره اي ائتوا بهما تامين كاملين بمناسكهما وشرائطهما
لوجه الله تعالى من غير توان ولا انقطاع فيهما وعلى هذا يكون الامر للوجوب والافضل
التقديم عليهما هذا عندنا وعند الشافعي الاحرام من الميقات افضل قيل بناء على اصله
ان الاحرام ركن فيكون من افعال الحج وفيه ان هذا موجب هذا البناء ان لا يجوز التقديم
عنده لا انه من افعال الحج لا يجوز تقديمه على الميقات ولا خلاف له في الجواز لانه
اتيان بالحج مقرب وقد مر وجه هذا التعليل انفا والسنة فيه اكثر فيكون الثواب بعده
اوفر لان الاجر يكون بقدر التعب بنص من الشارع معناه الحل الذي بين المواقيت
وبين الحرم انما فسره ضالبنا وراء بهم الى الحل الذي هو خارج المواقيت ومن كان
داخل الميقات وكذا من كان من اهل الميقات موضع احرامه الحل لانه يجوز احرامه من
دويرة اهله تعليل لما ذكره من ان اوقت من كان داخل الميقات الحل وتوضيحه انه يجوز له
الاحرام من دويرة اهله فلو جاز منها مع الحل الذي بين الميقات والحرم لانه ما دون
الميقات الى الحرم شيء واحد لا تفسير الحل بقوله معناه الحل الذي الخ كان سبق الى وهم من قال

عمامة
عامة النسخ

عامة النسخ

اي موضع

اي موضع احرامه الذي بين المواقيت وبين الحرم لا الحل الذي هو خارج لانه يكون احرامه
من دويرة اهله فلو كان المراد بالحل ما هو خارج الميقات لما جاز ان يكون في دويرة اهله
ولم يدر انه في بحث المناقشة فانه لا يلزم من عدم جواز ان يحرم بالحل ما هو خارج المواقيت
لخصوصه للارادة لبقاء احتمال ان يكون المراد ما هو الاعم منها ولا يلزم المحذور
المذكور ولم يدر ايضا انه في بعض النسخ العائد وما وراء الميقات الى الحرم هي مكان
واحد فان الحاجة اليها على تقدير ان يكون التعليل المذكور لاصل المسئلة على ما اوضحناه في
تقريره وما كان بمكة كان حقه ان يقول وما كان داخل الحرم لعدم اختصاص ما ذكره بقوله
فيما تقدم الحج الحرم وفي العمرة الحل باهل مكة شرفها الله تعالى ثم انه على تقدير في اهل المواقيت
تخصيص ميقاتهم وقد بينا فيما تقدم انهم في حكم من كان داخل الميقات فكان حقه ان يقول
ومن كان في الميقات او داخله فوقته الحل لان النبي عم امر اصحابه رض روى مسلم عن جابر رضي
قال امرنا رسول الله صلعم لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال غابلنا من الابطح وهذا ملوكة
المص بقوله ان يحرموا بالحج من جوف مكة بابا الابطح في جوفها وقد مر في حديث ابن عباس رضي
عن رسول الله صلعم ومن كان دون ذلك فمن حيث انشا حتى اهل مكة من مكة وامر عائشة
رضي ان يعمرها من التنعيم روى اصحاب السنن مسندا الى حفصة بنت عبد الرحمن ابي بكر
رضي عن ابيها ان رسول الله صلعم قال لعبد الرحمن اردف اختك عائشة فاعمرها من التنعيم
فاذا اهبطت بها من الاكمة فتحرم فانها عمرة متقبلة والتنعيم اسم موضع خارج الحرم قريب من مكة
شرفها الله تعالى عند مسجد عائشة رضي يقال اعمره اذا اعانه على اداء العمرة ولا اداء الحج وحده قال
العلامة المطرزي في المغرب وعرفات علم للموقف وهي منونة لانه يقال لها عرفة ايضا
ويوافقه قول الشيخ ابن الحاجب في مختصره للمفصل ان عرفة وعرفات جميعا علمان لهذا المكان
المخصوص فيما قال في عبارة المص نظر لان اسم الموقف عرفات ويوم عرفة اسم
اليوم التاسع من ذي الحجة في الحل هو الموقف لا اليوم فالمقصود في نظره وما ذكره

الا ما نقله الجوهري من الغرابة حيث قال في الصحاح وتقول هذا يوم عرفة بغير منون ولا تدخل
الالف واللام وعرفات موضع بمنى وهو اسم في لفظه جمع كما قال الفراء ولا واحد له بعينه
وقول الناس هذا يوم عرفة شبيه بقوله فليس بعربي محض ولا يجوز القول فانا الازهري
قد صحح في التهذيب حيث قال وهو يوم عرفة بغير منون ولا يقال الوقوف وقد عرف الناس
اذا اشهروا عرفة وهو الموقف للموقف بعرفات وكثر الابحث له والعائل لم يكون كلام الشيخ
ابن الحاجب في شرحه للمفصل منكرا لصحته حيث قال بعد نقله والله اعلم بصحته فاما هذا القول
كالعلم في الانكار بالصحة والله اعلم ثم ان ذلك القائل قد اخطأ في قوله ويوم عرفة اسم
اليوم التاسع الخ كما في الكلام في اطلاق عرفة على الموقف لانه اطلاق يوم عرفة عليه ولا يلزم
من عدم كون يوم عرفة في الحل عدم كون عرفة فيه فكان حقه ان يقول وعرفة اسم اليوم
التاسع من ذي الحجة حتى ينتظم والذي في الحل هو الموقف لا اليوم فيكون الاحرام من الحل الحل
لهذا اي يتفق نوع من السؤال وروى الائمة بالاثر مارواه اصحاب السنن عن حفصة
بنت عبد الرحمن رضي عنها مانصه فيما سبق وانما عبر عنه بالاثر وهو الحديث اذا لم يذكر المعنى
عبارة الامر الوارد عن النبي صلعم بل قال وامرنا فاعلم انه رطب الا ان عبارته مذكورة
في المسند المروي في السنن فكان حقه ان يعبر عنه بالحديث كما لا يخفى الا ان التعميم افضل مرتبط
بقوله فيكون الاحرام من الحل لهذا والمعنى ان احرام اهل الحرم في العمرة الحل على الاطلاق كما
احرامهم فيها من التعميم الافضل وما وهم انه استثناء مما قوله وفي العمرة الحل يعني ان احرام
الحل في العمرة الحل يجوز له ان يحرم من حيث شاء من الحل الا ان احرامه من التعميم افضل فقد وهم
حيث فهم في الاستثناء المذكور الاتصال ولا يخفى له اعلم ان ما ذكره في هذا الفصل لما قصد كونه
على طريق سلوك واما من قصد على طريق غير مسلوك او جاء في البحر فلزمه ان يرسل اذا جاوز
ميقاتا من المواقيت الخمسة لانه في حكم ما كان في القرب الى مكة شرفها الله تعالى **باب**
الاحرام لما فرغ عما يباح في المواقيت وقدر وصفها بالغ لا يجوز للانسان ان يتجاوزها الا

محرما

محرما ناسب ان يذكر عقيبها الاحرام وما يتعلق من الاحكام وهو في اللغة الدخول في الحرمة
يقال احرم الرجل اذا دخل في الحرمة لانه يمسك وفي عرف اهل الشرع عبارة عن الدخول في
الحرمة المخصوصة بالنية والتلبية او ما يقوم مقامها وقال في الاسرار انه يشتمل على مقدمة
وهي التلبية او ما يقوم مقامها وعلى محظورات تجب بها واسميا اسم تلك المحظورات الاحرام
والتلبية شروع فيه معناه الدخول في الحرمة وهما قال والاحرام لغة مصدر احرم اذا دخل
في الحرم كالشتاء اذا دخل وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لاجل هذه العبادة
لم يجب اما اولا فلان اهل اللغة انما يقال احرام اذا دخل في الحرمة او دخل في الشهر الحرم
وكذا في الجوهري وعلى تقدير ان يقال احرم اذا دخل في الحرم فالمعنى المذكور لا يناسب المقام لان
الاحرام غير منقول عنه واما ثانيا فلان الاحرام من مصطلحات اهل الشرع مطلقا لا من
مصطلحات الفقهاء خاصة فكان حقه ان يقول كما قلنا وفي عرف اهل الشرع واما ثالثا فلان
الاحرام في عرفهم الدخول في الحرمة المخصوصة على ما بينا لا تحريم المباحات وما ذكره الاقول
الجوهري في الصحاح واحرم بالحج والعمرة لانه يحرم عليه ما كان حلالا من قبل كالصيد والنساء
والاحرام والتحريم بمعنى ولم يدر انه لم يرد بيانا معناه الشرعي بل اراد معناه اللغوي الا انه
لم يصب في زعمه ان هذا معنى خاص للاحرام غير المعنى المذكور ايضا والا فما قولهم احرم بالحج دخل
في الحرمة بقصد الحج وما ذكره بقوله لانه يحرم عليه ما كان حلالا من قبل معنى دخوله في الحرمة
ومن بديع الكلام ما قيل في هذا المقام الاحرام الدخول في الحرمة يقال احرام الرجل اذا دخل
في حرمة لانه يمسك اذ التحريم والاحرام بمعنى والحرم يحرم على نفسه المباحات اذ لا مناسبة بين
التعليل والمعلل فتامل واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل يعني ان
السنة يعني الطريق المسلوك في الدين في هذا الباب احد من الطهارتين وهما انما ذكرت
بينهما في التفضيل فقوله لما روي تعليل لاصل المسئلة وهو ان السنة احد من الطهارتين لا بعينها
ولما كان الظاهر من قوله ان صلعم اغتسل للاحرام تعين الطهارة الكبرى لانه لكونها سنة

مثاله تداركه بقوله الا انه للتنظيف وتقريره على ما ذكره الامام ابو بكر بن العذوري في شرحه
لمختصر الكرخي انه ليس بواجب بل هو باب النظافة كذا في الجمعة بدلالة انه اغتسال الحائض والنفساء
وكل غسل يكون لمعنى النظافة فالوضوء يقوم مقامه كذا في الجمعة والعيدين وهذا التفصيل بين
ما هو فضيل وقوله الا انه للتنظيف استثناء من قوله والغسل افضل وكذا ما قيل وكان
من رفع ما يتوهم ان الغسل اذا كان افضل وجب ان لا يقوم غيره مقامه فقال الا انه للتنظيف
اي ليس بشرط لان الغسل المذكور لا يعلل منشأ للوهم المذكور بل يجوز ان يكون منشأ لخلاف
لان الظاهر من افضلية احدى الامرين من الاخر هو ان يكون مشتركين في اصل الفضيلة وموجب
هذه المشاركة قيام كل منهما مقام الاخر في اصل الفضيلة والمراد من المروي المذكور ما اخرجه
الحاكم عن ابن عباس رض قال اغتسل رسول الله صلعم ثم لبس ثيابه فلما اتى الى الكلمة صلى
ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به اهل بحج وقال صحيح الاسناد ومن يؤمر به الحائض حديث
مالك بن انس رض في كتاب الموطا عبد الرحمن بن القسم عن ابيه عن عائشة بنت عميس انها
ولدت محمد بن ابي بكر رض بالبيداء فذكر ذلك لابي بكر رض لرسول الله صلعم فقال مره فلتغتسل
ثم لتهل وذكر ابو داود في سننه مسندا الى مجاهد وعطاء عن ابن عباس رض ان النبي صلعم
قال النفساء والحائض اذا اتتا على الوقت تغتسلان ويحرمان وتقضيان المناسك كلها غير
الطواف بالبيت معلوم ان الاغتسال الواجب لاداء ركن وجود الحيض فكان بمعنى النظافة
لان معنى النظافة هو اتم تعليل لقضية المسئلة المذكورة بقوله والغسل افضل وانما جاء بقوله
لكن الغسل افضل اذا كان المتبادر مما ذكره في تعليل اصل المسئلة هو ان يكون الغسل والوضوء
متساويين في الفضيلة فتداركه بقوله لكن الغسل افضل فالمقدمات المذكورة في نهاية الاتساق
وغاية الانتظام كما لا يخفى على من له ذوق من اساليب الكلام وفهم الضعف فيه من ضعف الفهم
و ما غاب عن الاصحاب وافته من الفهم السقيم فاما علت اليه في قوله لكن الغسل افضل
فمعنى قوله والغسل افضل قلت لا لانه عبارة المتن على وفق ما في المختصر للامام ابي الحسين العذوري

عبارته
عبارته

عبارته

فلا بد

فلا بد من ذكره فاما ما قال لم لم يؤخره وكتب عما تقدم اصل المسئلة حتى يحصل التفريع عما اذا وجد من
انما لم يؤخر لانه يفوت عبارة المتن ولما حصل من فهمه المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام وليس تزيين
جديدين او غسلين قال الشيخ ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر ابي جعفر الطحاوي انما ذكر
جديدين او غسلين لانه روي عن بعض السلف كراهة لبس الجديد عند الاحرام فاعلم انه لا فرق
بينهما انتهى كلامه وكذا نقل بلا علم بتقديم الجديد على الغسيل على انه افضل لانه انظف
واتم مقام الاستمتاع في تنظيف البدن والثوب ازار ورداء الازار ما يحتوي به
الحقو والرداء ما يحتوي به الكتف وهو لو اقتصر على ثوب واحد جاز وسنتب انما يكون ما يعينه القول
النبي صلعم خير ثيابكم البياض رواه الترمذي ولانه صلعم ايتزر وارتدى وكذا اصحاب
رضوان الله عليهم اجمعين ايتزروا وارتدوا رواه مسلم في صحيحه وفي صحيح البخاري
عن ابن عباس رض انطلق النبي صلعم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره
ورداءه واصحابه لم يزد عما فعل من الاوزاعي والازر لبس الا المرعوة التي شده على الجلد
فاصبح بذي الحليفة راكب راحلته حتى استوت على البيداء اهل هو واصحابه رفع قول ايتزر
بهمزتين اولهما همزة الوصل وفتح تاء شدوه مكان الثانية طاء وكسر فيها يا مخففة
وهنا لبس الازار ولا يتزر ولا يتعمد ولا يتكلف فلا يفعل فلا يشغل عليه ولكنه يكره وكره
في الكرخي في مختصره وذلك قياسا لم يره انكاره فيه لجواز الاقتصار على ثوب واحد
على ما بينا والجديد افضل لما روي عن عائشة رض لبسا الجديد عند الاحرام لانه اقرب
الى الطهارة لانه ظاهر قياسا واستحسانا لانه لم يصبه النجاسة فاما اختلاف الغسل جديد
ما اصابته النجاسة فانه ظاهر استحسانا لا قياسا ومس طيبا قال الامام ابو بكر بن العذوري
في شرحه لمختصر الكرخي وبطيب ويدهن بما شاء من قول ابي حنيفة وابو يوسف وهو قول محمد
في الاصول وروى الحسن عن محمد انه قال كنت لا ارى بالادهان بأسا حتى رأيت قوما احرموا واطيبا
كثيرا ورأيت لهم اشنيعا فكرهت وهو قول الكل وقول زفر مثل قول محمد وكره في شرح الطحاوي

يمنع عنه كالمسك والغالية لانه يمنع به الطيب بعد الاحرام فيمنع عنه لان للبقاء حكم
الابتداء كما في لبس الثوب ولانه اذا احرق يتعلق على بدنه من موضعه الى موضع فيكون وكذ
بمنزلة التطيب ابتداء بعد الاحرام في الموضع الثاني ولانه عم حال لرجل يكره سلة تماكان
عليه من الطيب الذي بك فافسد ثلث مرات واما ما روي انه عم رأى اعرابيا عليه جبة
فقال انزل عنك هذا الخلوق فلا يتمسك فيه للمخالف لان الخلوق وهو زعفران او طيب
مايع فيه صفرة مكروه للرجل للاحرام والباقي كالثياب ولنا حديث عائشة رضي الله عنها قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يحرم تطيب بافضل ما يجد ثم ارى وبيص الطيب في رأسه ولحيته
بعد ذلك رواه البخاري ومسلم وفي بعض طرقه وبيص الدهن رواه مسلم وعن عائشة رضي الله عنها
انها قالت كنا نخرجه مع انا نمنع عم المكة فنصدعه فيصيبنا مسك الطيب بعد الاحرام فاذا
عرقت احدنا سال على وجهها فيراه عم ولا ينهانا عنه وما رواه المخالف منسوخ بما روينا
لانه كان في عام الفتح في العمرة وما رويناه في حجة الوداع وجه المشهور حديث عائشة رضي الله عنها
قالت كنت اطيب الحديث بهذه العبارة مذكورة في الصحيحين الا ان التقريب لا يتم بلا احتمال
ان يكون ذلك الطيب مما لا يبقى اثره بعد الاحرام فلا يتم حجة على المخالف في محل الخلاف
وما قيل انما جعل حديث عائشة رضي الله عنها وبيص الطيب في مفارق رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد الاحرام انما يكون نقلا في صحيح الاصحاب لحديث عائشة رضي الله عنها على الوجه المنقول
في كتب الاحاديث ولا يندفع به القصور عن تقرير المعنى وجه المشهور والاعتذار عنه بان
ذلك لما كان معلوما من حديث عائشة رضي الله عنها اقتصر على ما ذكر ليس بذلك اذ لا وجه للاقتصار
على ما ليس بظاهر في الدلالة على المطلوب وترك ما هو نص فيه وكلاهما معلوم ان من
حديثها والباقي كالثياب له جواب عما تمسك المخالف على الوجه الذي قررناه فيما سبق
والمعنى لما تعرض له فسقط تقريره وجه المشهور كما عرفت انما يذكر عند ذكر قول المخالف
وتقرير هذا الجواب ان ما منع عنه المحرم التطيب والباقي كالثياب لا يتعلق ببدنه

ولا حكم

ولا حكم لشيء يكون بمنزلة العدم كخلاف الثوب المحيط او البس قبل الاحرام وبقي على ذلك بعده
فانه يكون ممنوعا عنه ويكون كالابتداء حتى يلزمه الجزاء لانه مباين عنه فلا يكون تابعا
ولهذا اذا حلف لا يتطيب فدام على طيب كان بكره لا يحنث واذا حلف لا يلبس هذا الثوب
فدام على لبسه حنث واما ما قيل في تاويله انه محمول على ان الخلوق كان على ثوبه لا على
بدنه فمنسوخ ظاهرا وباطنا من الحمل عليه قوله عم اغسل عنك هذا الخلوق على انه وقع مفسرا
بعد بعيد لا يحتمل وكذا التاويل حيث قال قال عم له اغسله عنك بدل الجبة واغسل هذا
الزعفران فانه صريح في ان الخلوق كان على بدنه لا على ثوبه والممنوع عنه التطيب اي الذي
منع المحرم عنه التطيب ومن اوهم ان المنع الذي فيه على المحرم فقد وهم ومن المتعصبين الشافعي
هذا الكتاب من قبل ما روي عن محمد على الوجه الذي قررناه فيما سبق حيث قال وروي
اعمل على محمد انه قال كنت لا ادري به باسا حتى رايت قوما اصفروا طيب كيف ورايت
امرا شيخا فكرهته غم قال وجه قول محمد ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار
مسندا الى صفوان ابن يعلى بن امية عن ابيه ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بالجعرانة وعليه جبة
وهو متضمخ بطيب راسه فقال يا رسول الله اني قد احرمت وانا كما ترى فقال انزع عنك الجبة
واغسل عنك الصفرة وروى مالك في الموطا عن نافع عن اسلم ابي عمر بن الخطاب وجد
ريح طيب فقال ممن ريح هذا الطيب فقال معوذة يا امير المؤمنين فقال عمر رضي الله عنه فقرنت
عليك فلتصبن فلتفتلنه ولانه بعد الاحرام منتفع بعين الطيب ويمنع عنه لان للبقاء
حكم الابتداء كما في لبس الثوب ولم يدر ان ما ذكر وجه قول مالك والشافعي لا وجه ما روي
عن محمد لانه لا فرق بين الكثير والقليل وبين ان يمنع قوله الدراية لا الرواية فما ذكر لا يعلم
متمسكا له كما لا يخفى والجواب عما حديثنا جار على قدر ما سبق واما الجواب عما روى مالك
فقال انما امر عمر رضي الله عنه معاوية بالغسل قطعا لوهمه كما هل انه فعله بعد الاحرام وصلى ركعتين
كما روى جابر رضي الله عنه عدد الركعة عند مذكورة في حديث جابر رضي الله عنه المذكور فيه انما النبي صلى الله

عامة النسخ

منك يعوذ قال معوذة ان ام حبيبة رضي الله عنها طيبتني يا امير المؤمنين فقال عمر رضي الله عنه

في المسجد ذي الحليفة ثم هو مذكور في الحديث ابن عمر رضي على ما اخرجه مسلم في صحيحه بهذه العبارة
كان عليه السلام يركع بذي الحليفة ركعتين وفي حديث ابن عباس رضي على ما اخرجه ابو داود
في سننه بهذه العبارة خرجنا مع رسول الله صلعم حاجا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتين اوجب
في مجلسه وبقرا فيهما مائة وان قرا في الاولى فاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية
فاتحة الكتاب وقل هو الله احد ثم كما بفعله عليه الصلوة والسلام فهو افضل قال قال اللهم
الخ اي قال المص في البداية على وفق ما ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري في مختصره وقال اي
الذي يهل بالحج اللهم ومن قال اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري لم يعب ومن قال بعد تحمد
فقد اخطا وخطا فاخذ لانا ما ذكره من مسائل مختصر ابي الحسين القدوري لا من مسائل الجامع
الصغير لمحمد والمص جمع بين مسائل الكتابين في المتن المذكور ومن الغافلين عن هذا من
قال في بيان العلل في اول كل مسئلة يعني محمد اذا كان المص ما اورده كتابه الا مسائل
الجامع الصغير او مسائل كتاب اخر من كتب محمد ولم يدر ان غالب ما اورده من مسائل
المختصر للامام ابي الحسين القدوري وفي بعض النسخ قال الاولى وعلى هذا يكون
قال المذكور من الحديث المنقول ويكون المعنى قال النبي صلعم ويا باء التعليل بقوله لان
رواياته متفرقة لان التعليل انما يذكر لمسائل لا للدليل واما ما قيل انه هو ثبت
في الكتب المسموعة من الاساتذة فانما يصلح وجها للنكاح ولا يلزم منه ان لا يصح النسخة
الاخرى اما عدم لزوم عدم الصحة ورواية فظاهر واما عدم لزوم الصحة رواية فلانه
لا يلزم من عدم ثبوته في كتب اساتذته ذلك العالم ان لا يثبت في كتب غيرهم والضمير
في اداء بالحج تعليل لبناء دعائه على طلب التيسير ومن اغفل عن هذا قال اي اداء هذه
العبارة وفي الصلوة لم يذكر مثل هذا الدعاء وذكره هنا في العمرة قال الشيخ ابو الحسين الكرخي
وكذلك ان اراد العمرة ذكرها وان اراد الحج بينهما كذلك ايضا ثم يلبي عقيب صلوة التلبية
عقيب الصلوة افضل هذا وهذا في الافضل ايا يلبي حين ما استوى على راحلته

في العبارة بعاية الكتاب

في العناية

ما في الشرح

مما في عمارة

مما في عمارة

وعنه مالك

وعنه مالك بعد ما ارتفع على البيداء وانما اختلفوا لاختلاف الرواية في اول تلبية النبي صلعم
روى ابن عباس رضي انه عم لبى به صلوة وروى ابن عمر رضي انه عم لبى حين ما
استوى على راحلته وروى جابر رضي انه عم لبى حين استوى على البيداء واصحابنا اخذوا
برواية ابن عباس رضي لانها محكمة في الدلالة ورواية ابن عمر وجابر رضي محتملة جواز
ان ابن عمر رضي لم يشهد تلبية النبي صلعم به الصلوة وانما شهد تلبيته حال استوائه على
راحلته فظن انه اول تلبيته فروى ما روى وجابر رضي لم يره تلبية عم الا عند
استوائه على البيداء فظن انه اول تلبية عم فروى ما روى والدليل على صحة هذا ما
في شرح الاثار مسندا الى سعيد بن جبير رضي قال قيل لابن عباس رضي كيف اختلف
الناس في اهلال النبي صلعم فقال ابن عباس رضي ما خبر لكم عن ذلك ان رسول الله صلعم
اهل في مصلاه فشهد قوم فاخبروا بذلك فلما استوت به راحلته اهل فشهد قوم
فقالوا اهل رسول الله الساعة وانما كان اهلال رسول الله صلعم في مصلاه وقال
في البدائع روى عن سعيد بن جبير رضي انه قال قلت لابن عباس رضي كيف اختلف
اصحاب رسول الله صلعم في اهلاله قال انا اعلم ذلك رسول الله صلعم في مسجد ذي الحليفة
ركعتين واهل وكانت ناقته مسرجة على باب المسجد وابن عمر رضي عنده وساق الكلام
الى اخره كما ثبت على الوجه المذكور فيما تقدم ومما يتبين وجه ما روى في صحيح مسلم
عن ابن عمر رضي انه قال لم ار رسول الله صلعم يهل حتى ينبعث به راحلته فكان الاول
افضل قيل وهذا ان في الافضل ايا يلبي اذا انبعث به ناقته كذا في شرح الاقطع له
ما روى عن عبد الله بن عمر رضي انه كان يصلي في مسجد ذي الحليفة ثم ركب راحلته فاذا
استوت به راحلته احرم ولا يذهب عليك ان ما ذكره في التعليل لا يلايم العلة لان
انبعاث راحلته به يكون بعد ما استوت به راحلته لا عند ما رويناه لا دلالة فيما رواه
على افضلية الاول لما عرفت انه معارض بما رواه ابن عمر رضي وبما رواه جابر رضي فلا بد

عاله السانا

الى التوجيه حتى يظهر الدلالة ووجه التوجيه ما قدمنا بيانه وايضا انه وكره امر بتقديم
الصلوة عليه لكان الافضل فيه ان يكون عقيب الصلوة لتكبيرة التشريق ولكنه ملخص قوله
لما روينا عبارة عن قوله ان عليه السلام لبى ذو به صلوته ومعناه قال قوله لما روينا اشارة
الى ذو به صلوته لم يعب وان كان مفردا بالحج ينوى بتلبية الحج هذه النية غير حاصلة
بقوله اللهم انى اريد الحج فظهر ان العمل لا يلزم ان يكون عاملا بمعناه نعم اذا كان عاملا
بمعناه يحصل النية به لان المنوى ذكره واجبا لا ساهيا لانه عبادة والاعمال بالنيات
يعنى ان الحج عبادة وما ياتى به الكاملين اعمال والاعمال تحتمل العادة والعبادة والامتياز
بينهما انما يكون بالنية فلا بد منها حتى يتعين ان يكون ما ياتيه عبادة قوله عم
الاعمال بالنيات معناه تنوع الاعمال وتميز بعضها عن بعض بالنيات فان العمل الواحد
بنية يكون مباحا وباخرى مستحبا وباخرى مكروها بل حراما على ما حققناه فيما علقناه
على صحيح البخارى والتلبية لبيك اللهم لبيك التلبية مصدر لبى اذا قال لبيك والتثنية للتكرير
وانتصاب بفعل مضمر ومعناه انا مقيم على طاعتك الباب بعد الباب اى لزوما بعد لزوم من الب بالمكان اذا اقام به وقيل لبيك من الالب وهو الاقامة اصله لبين
حذف النون بالاضافة وعامله المقدر فعل من لفظه كانك قلت واومن واقمت
ولا يحسن تقدير فعل الب اذ ليس هذا المصدر افعال مستعملة واما يعمل مصدر التلبية
لا الب وهو فعل مشتق من لفظ لبيك كحدل وحوقل وبسمل وسبح لا شريك لك لبيك
ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك كذا روى البخارى فى صحيحه باسناده الى عائشة
رض عن رسول الله صلعم وقوله ان الحمد بكسر الالف لا يتغير كذا رواه ابن عمر وابن
مسعود رض فى صفة تلبية رسول الله صلعم وقال ابو سليمان الخطابى فى شرح صحيح البخارى
الاختيار فى ان الكسر لانه اعم واوسع ثم قال اصحابنا ابو عمر ما قال انا بالكسر فقد عم ومن
قال بالفتح فقد خص ليكون ابتداء لا بناء اذ لو فتحت لكان المعنى اثنى عليك بهذا الثناء لان

الحمد

الحمد ولا كذلك اذا كسرت لانه يصير استينافا بمعنى التعليل كانه قيل لم تقول لبيك فقال
لان الحمد لك وهو اختيار محمد اذ الفتح صفة الاولى اى قوله ان الحمد بالفتح صفة لما وقع فى الجملة
الاولى من التلبية واراد بالصفة المتعلق بالنحو لا النعت النحوى والمعنى ان الفتحة بجملتها متعلقة
بالسبق على ما بيناه قبل هذا وبالكسرة يصير وكره ابتداء الكلام اولى وبهذا البيان تبين
ان من قال ان صاحب الهداية يقول اذ الفتحة صفة الاولى الصفة الحقيقية وهى المعنى
القائم بالذات لا الصفة النحوية وتقديره ان الحمد لك فسر الكلام بغير معناه نزل المراد
على غير معناه وكذا من نقله وزاد عليه قوله اى وانا موصوف بهذا القول وهو اجابة اى
قوله لبيك اجابة لدعوة ابراهيم عم ومن قال اى وكره التلبية فقد نفسق وفى الهداية
المناسب ان كلمة زاد رد جواب كسى كويند كه تو اخواند بمعنى استاد وم من جواب تو استاد وغ
پس از استاد وى على ما هو المعروف فى القصة والتعويل على ما اخرجه الحاكم عن
جويبر عن ضحاك عن ابن عباس رض قال لما فرغ ابراهيم عم من بناء البيت
قال رب فدفدف فقال اذن فى الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتى قال اذن على
البلاغ قال رب كيف اقول قال قل ايها الناس كتب عليكم الحج الى البيت العتيق فسمعه
ما بين السماء والارض الا ترى انهم يجيبون من اقصى الارض يلبون وقال صاحب الاستاذ
ومن شراح الكتاب من قال نقل من التفاسير ان الله تعالى ابلغ صفة صوته اهل المشرق و
المغرب حتى اسمع النطق فى الاصلاب فاجاب ابراهيم عم كل من كتب له الحج ومنهم
من قال لبيك مرة فى مرة ومنهم من زاد فى التلبية فقال وفى الحج على حسب الزيادة فى
التلبية ولم يصب فى قوله فاجاب ابراهيم عم كل من كتب له الحج فان صحة انما يقول
فاجاب ابراهيم عم كل من تيسر له الحج لان كل من كتب له الحج لم يجب عم وانما اجابة من
تيسر له الحج ولا ينبغى ان يخلط شيئا من حروف الكلمات ولو ذكر مكان التلبية التهليل او التسبيح
او التحميد او غيرها مما يقصد به تعظيم الله تعالى مقرونا بالنية يصير محرما وهذا على اصل ابى حنيفة

عاله السانا

عاله

عاله عاله السانا

عاله البيانا

ومحمد في باب الصلوة انه يصير شارعا فيها بكل ذكر هو ثناء خالص لله تعالى او به تعظيم
لا غير فهو ظاهر الرواية عن ابي يوسف ههنا وهو فرق بين الحج والصلوة وروي عنه انه
لا يصير محرما الا بلفظ التلبية كما لا يصير شارعا في الصلوة الا بلفظ التكبير فابو حنيفة و
محمد مرا على اصلهما ان الذكر الموضوع لافتتاح الصلوة لا يختص بلفظ دون لفظ ففي باب
الحج اولى ووجه الفرق لابي يوسف على ظاهر الرواية عنه ان باب الحج اوسع من باب الصلوة
فان افعال الصلوة لا يقوم بعضها مقام بعض وبعض الافعال يقوم مقام البعض في الحج
كالرمي فانه يقوم مقام كثير من افعال الحج في حق المحصر وسواء كان بالعربية او غيرها وهو
كسي العربية او لا كسيها وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف في الصلوة ظاهر وهو ظاهر
الرواية عن محمد في الحج وروي عنه انه لا يصير محرما الا اذا كان بالكسي العربية كما في باب
الصلوة فيهما مرا على اصلهما ومحمد على ظاهر الرواية عنه فرق بين الصلوة والحج ووجه الفرق
له على نحو ما ذكرنا لابي يوسف في المسئلة الاولى كذا في البدائع وبهذا التفصيل تبين فساد
ما قيل ولا فرق بين ما في ظاهر الرواية بين هذا اللفظ وغيره من الثناء والتسبيح والدعاء
والفارسي اما على قول ابي حنيفة فظاهر لانه جوز ذكر في تكبيرة الافتتاح وفرق بينهما
بان تكبيرة الذكر ههنا وهو تقليد البدن قام مقامه كذلك غير العربية قام مقامها كما في الصلوة
وبهذا فرق ابو يوسف ايضا بين الصلوة والتلبية وكون العربية افضل حيث خلط المثلين
المذكورتين وضبط في بيان الفرق بين ظاهر الرواية وغيره في كل منهما على اصل ابي يوسف
وذكر انه تعذر التفصيل في بيان الفرق على اصلهما ولم يات بشيء سوى الاطناب كما لا يخفى
على ذوي الالباب بمعام كثيرة لانه هو المنقول باتفاق الرواية دعوى الاتفاق فيه غير
مسلم فان التقييد بما ذكر والزيادة عليه قد وقع في بعض الروايات اما الاول فقد
اخرجه البخاري في صحيحه حديث التلبية عن عائشة رضي ولم يذكر قوله والملك لك لا شريك
لك وكذا النسائي اخرجه عن عبد الله بن مسعود رضي كذلك غير مذكور فيه تلك الزيادة واما

عمامه

عمامه مهامه

الثاني

واما الثاني فلان حديث التلبية على الوجه المسطور في الكتب الست عن ابن عمر رضي و
كان ابن عمر رضي يزيد عليه لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك فلا ينتفي عنه تنزيه
على ما تقدم من قوله ولا ينبغي ان يخل بشيء من هذه الكلمات ومن يقول ان التنزيه بها انما التقرير
حيث قال في شرح القول المذكور اي لا ينقص من التلبية المذكورة المشهورة لاتفاق الرواة
عليها لم يصب حيث غير الكلام وفسره على وجه ما لا يرضى به صاحبه وقال الامام ابو بكر محمد
بن الفضل ولو قال اللهم ولبيك بدل لبيك كان على الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلوة
فيما قال يصير به شارعا في الصلوة يصير به محرما وفيما قال لا فلا ولو زاد فيها جاز انتهى
الضمير فيها راجع الى الكلمات وذكره في قوله فلا ينقص عنه لغو وعلى المنقول وان قال
فيها دون عليها لان الزيادة عليها تنظم الزيادة في اولها وهي خلاف المسنون والخلاف بيننا
وبين الشافعي لا ينظمها قال الامام ابو الحسين القدوري في شرحه لمختصر الكرخي فان زاد عليها
فهو مستحب واختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه مباح وهو رواية المزني عنه
وقال بعضهم يكره وهو رواية البويطي فكما حكى المص ان يقول والزيادة فيها مستحبة خلاف
لك فيه لما ذكرت ان الخلاف في الاستحباب بالاتفاق دون الخلاف في الجواب وان من نفى
الاستحباب دون الجواز الى آخره بهذا التفصيل يتبين فساد ما قيل ليس في المسئلة كثير
خلاف فانه جعل المنقول افضل في رواية قال في شرح الوجيز لا يستحب الزيادة على
تلبية رسول الله صلعم بل يكره مكروها وكما لا ينكر هذا الكلام ابن عمر وابن مسعود والاحاديث
رضي ~~يزيد في التلبية لبيك لبيك وسعديك والخير بيديك~~ والرغبة مسندا الى نافع
قال كان ابن عمر رضي يزيد في التلبية لبيك لبيك وسعديك والخير بيديك والرغبة
اليك وفيه ايضا مسندا الى ابي هريرة رضي انه كان يقول من تلبية رسول الله صلعم لبيك
اله الخلق لبيك وفي الكافي للحاكم الشهيد بلغنا عن عبد الله بن مسعود رضي انه رضي مسجد
الكوفة يلبي ويقول اجهل الناس حام طال عليهم العهد لبيك عمرو التراب بين يديك واراد بالعهد

ذكره في شرح الاقارب

عهد رسول الله صلعم كمن يطول العهد عن النسيان لما اشتهر من ان طول العهد منسي وزاد في
رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك لبيك اله
الخلق لبيك لبيك ذا الرخاء لبيك لبيك من عبيدك بك لبيك فلا يخلو من الزيادة بل يستحب
الزيادة فيه بعد الاكمال كذا في الشهد قيل بخلاف الاذان لان المقصود منه الاعلام فيقع
الخلل في الاعلام بالزيادة فلا يزاد فيه نظر ومن قال والجواب عن التشهد والاذان
ان التشهد في تعليمه زيادة التاكيد قال ابن عباس رض كان رسول الله صلعم يعلمنا التشهد
كما يعلمنا السورة من القران فالزيادة تخل به بخلاف التلبية لانها للثناء من غير تاكيد في تعليم
نظم فلا يخل بها الزيادة والاذان للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يقع الاعلام
بغيرها لم يصب اما اولا فلما عرفت ان الزيادة في التشهد عندهم بل مستحبة واما ثانيا فلان
الاهتمام في تعليمه انما يمنع النقصان عن المنقول لا الزيادة عليه واما ثالثا فلانه على تقدير
الزيادة في الاذان لا يلزم الاعلام بغير ما عرف حتى يخل بالمقصود كيف وقد زاد وان في
اذان الصبح الصلوة خير من النوم ولم يلزم المحذور المذكور ومن هنا ظهر وجه ما تقدم من
النظر فتدبر فالصواب في الجواب عن قياس الشافعي منع عدم جواز الزيادة في كل واحد
مما صور في المقيس عليه بعد اذا نوى لو قال يعني مع النية لكان اولى لان النية هي الاصل
في هذا الباب على ما افصح عنه المصنف الشهيد حيث قال انه يصير شارعا بالنية لكن عند
التلبية لا الحلية كما يصير شارعا في الصلوة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير لتقدم الاشارة
اليها فان قلت اليس في قوله ينوي بتلبية الحج تصريحا بان العبد في مخالبة
قلت وكذا وهم سبق الى فهم بعض الناظرين في هذا المقام فقال لا يجيئ صاحب الهداية
مع جلالة قدره تكلم في هذا الموضع بلا حيث فسر قول القدوري بقوله يعني اذا نوى و
قال لانه لم يذكره بالتقدم الاشارة اي لم يذكره القدوري بالنية سبق الاشارة تبيانه ان
القدوري وكذا لو لا ثم يلبي عقيب صلوة ثم قال فان كان مفردا بالحج ينوي بتلبية الحج وجه

عامة البيان
نهاية
عمامة

عامة البيان

النية

النية فبعد وكذا قال فاذا لبى فقد احرم ومع النصح بالنية كيف يجوز ان يقال لم يذكر النية
وكيف يجوز ان يقال لم يذكر النية وكيف يجوز ان يقال لا شارة اليها وكيف يحتاج مثله تبيينه الى
تفسير وكذا بقوله يعني اذا نوى ولقد صدق في قولهم لكل جواد كبوة فسبحان الله العظيم العليم
الذي لا يضل ولا ينسى ومنشاؤه عدم الفرق بين التصريح بالنية والتصريح بالشروع الحاقة تمام الاحرام
والفرق واضح عند ذوي الافهام والواقع فيما تقدم من الكلام انما هو الاول نعم في قوله لانه
عبادة والاعمال بالنيات تصريح بالبيان لكنه من الشرح لا من المتن ومراد المص عدم سبق التصريح
في المتن ومن مناقشين خطاء اخر في كلام وكذا الحطع الخلع حيث زعم ان المص يفسر قول الامام
القدوري بقوله فعلى هذا فعلى هذا الاشارة الى اشتراط النية ظاهر في قوله وان كان مفردا
بالحج ينوي بتلبية الحج وفي قوله اللهم اني اريد الحج لان النية امر اخر وراء الارادة فكان
حقه ان يقول في قوله وان كان مفردا بالحج ينوي بتلبية الحج بدل قوله في قوله اللهم اني اريد
الحج وان علمنا ان النية امر اخر وراء الارادة لانها عبارة عن القوة على ما افصح عنه الامام
الكردري في فتاواه الشهيد بالنية على القلب لا اللسان كما يدل عليه حديث ابتداء
قلب صلوة الفجر مثلا يجري على لسانه الظهر فينوي الفجر اذا كان في قلبه عند التكبير وبعد ما اجتمعت
القوة وصارت شاعا لو قيل كيف لو سئل لا يمكن الجواب على الهداية في انه في اي شيء هو
لا تبطل صلوته ويكون مؤديا اسمه وبين القوة والارادة مرتبة اخرى مما مراتب
الدواعي على ما بينه الامام الراغب حيث قال دواعي الانسان الى الفعل على مراتب الخاطر
ثم الخاطر ثم الفكر فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس على الامر وازماع
عليه والعزم هو العقد على مضاره ولهذا قال الله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله الى هنا
كلامه ومما هنا تبين وجه اصابة الامام القدوري في اختياره عبارة ينوي على عبارة يريد
في قوله ينوي بتلبية الحج تنبيها على ان المذكور في الدعاء الماثور وان كان الاولى ان
في تمام الاحرام هو النية عند التلبية والمص قلده في الاختيار المذكور الا انه لم يتفطن لوجه

ولهذا ظن وجوه الاشارة الى اشتراط النية في القول الاول فتامل ولا يصير شارعا في
الاحرام بمجرد النية عبارة المجرد لم تصادف محلها لانها لا تستقل مع قوله مالم يات بالتلبية
ضرورة ان النية لا تبقى مجردة عن اتيان التلبية ثم انما حقه ان ينبه على ما ذكره قولا او ما يقوم
مقامها من قوله او فعل لان اعمال الاخبار واعلام التفصيل الاتي ذكره بعيد هذا ومن الناظرين
في هذا المقام من قال في شرحه ما ذكره من الكلام ولا يصير شارعا بالمجرد النية هو لا التلبية
اما الاول فلان العبارة لا يناسبه لا بالنية الا ان القدوري لم يذكر بالتقدم الاشارة
اليها في قوله اللهم ان اريد الحج واما الثاني فلانه يعتد على الاداء اي على اداء عبادة تشتمل على
اركان مختلفة وكذلك مالك كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت
تلبية او غيرها تحريما او غيره في المشهور كما ذكرنا او ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدي فانه
يقوم مقامه في حصول المقصود وهو اظهار الاجابة المدعو ولا يخفى ما في قوله اما الاول
من الخلل فتامل ثم انه لم يصب في قوله الا ان القدوري لم يذكر بالتقدم الاشارة اليها في
قوله اللهم اني اريد الحج على ما نبهت عليه انفا فتدبر فلا خالف حق ومن المتعصبين لشرح
هذا الكتاب من قال صار محرما بالتلبية والنية شرط وما اصاب لما نبهت عليه فيما سبق
من ان النية هي الاصل في هذا الباب خلاف لمذهب احد قوليه وفي قول الاخر يوافقه وجه قول
المخالف انا التزمنا الكف عن ارتكاب المحظورات وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد
النية كالصوم والجواب سلمنا انه في الاحرام التزم الكف لكن هذا الالتزام ضمني والذي
كان مقصودا انما هو التزام اداء الافعال بخلاف الصوم فان التزام الكف فيه مقصود لانه
ركنه وما قال في تقرير هذا الجواب اما لا نم انه في الاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال
والكف ضمني لانه من محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا
فقد عدل عن نهج الصواب اما اولا فلما نبهت عليه في تقريرنا الجواب المذكور من ان
حقه التصدير بالتسليم على الوجه المذكور ودفع المنع على الاطلاق واما ثانيا فان الكف التزام

ضمني

ضمنا لبعض من محظورات الاحرام كبعض التزامه من تمام الاحرام وكان اراد ان يقال
ويلزمه الكف عن محظورات الاحرام فالتزامه ضمني الا انه لم يهتد الى التعبير عن المراد ومنهم
من قال في تقريره وجه قول المخالف ان الاحرام شروع في الاداء فتقديم النية كاف كما في
الصوم ولا يخفى ما فيه من القصور وتمامه بانضمام ما قيل ان الابتداء الحج كف عن المحظورات
فيصير الشروع فيه بالنية كالصوم قال صاحب البحر اعلم هذا الذي ذكرنا ان الاحرام
لا يثبت بمجرد النية ما لم يقترن بها قول او فعل هو من خصائص الاحرام او لا بد لطهره
مذهب اصحابنا وروي عن ابي يوسف انه يصير محرما بمجرد النية وبه اخذ الشافعي وهذا
يناقض قول ان الاحرام ركن لان جعل النية احراما والنية ليست بركن بل هي شرط الا انها
تدل على الفعل والعزم على فعل ليس هو نفس الفعل بل هو عقد على اداء وهو انما
يعقد قلبه على انه فاعله لا محالة وكون ركنا يقوم بكونه من افعال الحج حكما لتناقضا ثم
جعل الاحرام عبارة عن النية مخالف للسنة فان الاحرام في السنة هو الاهلال يقال احرم
اي اهل بالحج وهو موافق لمذهبنا ان الاهلال لا يحدث اما بنفسه او بما يقوم مقامه لانه
عقد على الاداء يعني ان التزام اداء المشروع في هذا الوقت وهو شرط الاداء افعال
الحج كالطهارة للصلوة وليس من الاداء في شيء والعقد لا يثبت بمجرد النية فلا بد من ذكره او
ما يقوم مقامه كذا ذكره كما قيل ولا يذهب عليك ان قوله وهو شرط الاداء افعال
الحج كالطهارة للصلوة وليس من الاداء في شيء اجنبي في هذا المقام اذ لا دخل له فيه
في تمام المرام فلا بد من ذكره تلبية كان او غيرها مما يقصد به التعظيم او فعل يقوم مقام
الذكر ويصير شارعا بذكره يقصد به التعظيم قال صاحب التحفة واما ذكره مكان التلبية
التسبيح او التهليل او التحميد ونوى به الاحرام يصير محرما سواء كان مكان التلبية اولا
وكذلك اذا اتى بلسان اخر اجزاه سواء كان مكان العربية او لا لكن هكذا جواب
ظاهر الروايات وروى الحسن عن ابي يوسف انه ان كان مكان التلبية جاز

والاظلاق في الصلوة والصحيح انه منها بالاتفاق اما ابو حنيفة رح فقد مر على اصلها
في باب الصلوة ومافرقا بين الصلوة والحج لان النيابة جايزة في امور الحج بخلاف
الصلوة الى هنا كلامه وانت بعد ما وقفت على ما نقلنا من البراهين فبالمناسبة فقد عرفت
ملخص هذا التفصيل والاجمال الذي ذكره المص بقوله والفرق بينه وبين الصلوة على اصلهما
من الكل فتامل ان باب الحج اوسع من باب الصلوة حتى يقام فيه الذكر مقام الذكر
هذا الوجه اولى مما ذكره صاحب التحفة بقوله لان النيابة جارية في امور الحج بخلاف الصلوة
كتقليد البدن لو لحقه بدنه ونوى الاحرام وساقها وتوجه معها يعني من ماسواء قلدها نطوعا
او نذرا او جزاء صيد او نحوه وكذا لان تقليدها مع السوق من خصايص الحج يعني من ما قال الشافعي
رح اذا اشعر البدنة او شعرها او قلد الغنم وتوجه معها لم يعني من ما فكذا اذا قلدها البدنة
او ساقها ونحوها نقول ان تقليد البدنة من خصايص الاحرام وكذا سوقها كذا من خصايص
كالتلبية بخلاف تقليد الغنم وتحليل البدنة واشعارها فانها ليست من خصايصه و
الفاضل في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فهذا نهي بصيغة النفي للتعليل
والاشارة الى المراد بكلمة لا في المواضع الثلثة اراد بيان احالة الاية المذكورة
للمسئلة المزبورة قال مبنيا على ان يكون المراد حقيقة من النفي معنى النهي في كل واحد من
تلك المواضع واما بيانه ذلك لئلا يلزم الكذب في كلام الله تعالى لوجود من بعض فانه يخرج
المفسر ووظيفته ومما لم يعرف بين الحاملين اي مقام التعليل ومقام التفسير وكذا في هذا
المقام ما يوضح المقام الاخر حيث قال وانما حمل على النهي لئلا يلزم الكذب في خبر الشارع
بيانه انه لو كان المراد من النفي ينبغي ان لا يوجد الرفث والفسوق اصلا لان النفي
يقتضي عدم المنفي لا محالة وقد يوجد ان حاصل هذا ان المراد من النهي مجازا وهو
يقتضي تصور المنهي عنه ولهذا الايمان للامر لا نظر ولا للاخبر لا تبعد لعدم تصور المنهي عنه
لكن في صورة النفي لانه اكد من النهي ثم ان هذا القائل بعض البيان بتركه اليم وزاد عليه

بايراد

بايراد اما لا حاجة اليه في تقرير المراد اما الاول فلانه اقتصر على ذكر الرفث والفسوق
اصلا وحقه ان يذكر الجدال معهما وذلك ظاهر واما الثاني فلان قوله وهو يقتضي
تصور المنهي عنه ولهذا الايمان للامر لا نظر ولا للاخبر لا تبعد لعدم تصور المنهي
عنه مما لا حاجة اليه في هذا المقام انما الحاجة اليه في تقرير المسئلة القائلة النهي بتقرير
المشروعية واما هذا مما لا خلاف فيه ومن الغافلين عن الفرق المذكور ومن قال انما حمل
لئلا يلزم الكذب في كلام الشارع لوجوده من بعض ثم انه لم يصب في ايراد عبارة
الكذب في مقام عبارة الكذب لاختصاص الكذب بالمواعيد وهذا مقول منه عما فرق اخر فتدبر
في هذا فانه وهو ان الحاجة الى ما ذكره على قراءة النصب واما على قراءة الرفع والتنوين
فلا حاجة اليه لان تقدير الكلام فلا يكون رفث ولا فسوق بعينه لا بعينه النفي فمن
قال ومعنى قراءة الرفع الحمل على معنى النهي كما في قيل فلا يكون رفث ولا فسوق لم يصب
به قد اختلف القراء فيه ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين و
قرأ نافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي فلا رفث ولا فسوقا بالنصب بدون
التنوين وكلهم اتفقوا على نصب اللام من جدال بدون التنوين اذ ذكر الجماع لكثرة
النساء انما قال لكثرة النساء لانا ذكرنا في غير حضرتهن ليس من الرفث روي عن
ابن عباس رض انه انشد في احرامه ومنا يشين بناسلنا ان يعدق الطير تكلمنا فقيل
له انه رفث وانت محرم فقال انما الرفث ما كان لكثرة النساء ومن وهم ان الرفث
ما خوطب به النساء فقد وهم حيث زاد في مفهومه قيد الخطاب وهو ليس بمعتبر فيه انما
المعتبر فيه ان يكون لكثرة من سواء كان بطريق الخطاب او بطريق الحكاية وهو في
حال الاحرام اشد حرمة جواب وخل مقدر تقديره الوخل انما المعاصي واجب
الاجتناب في كل حال فما وجه تقييد النهي عنها بقوله في الحج وتقريره الجواب انها في
الحج اشد حرمة كلبس الحرير في الصلوة والنظر في قراءة القرآن والتقييد به لتنكير

الزيادة فكانه ورد في صفة زيادة فندبه والجدال بان يجادل حرفيقه لو قال لجدال المراء
مع الرفقاء او الخدم او المكاريين لكان اولى وقيل مجادلة المشركين هذا القول مذكور في
تفسير الجدال الواقع في كلام وله وجه واما في بيان المراد من الجدال الواقع في كلام الفقهاء
فلا وجه له كذا اولا معنى لنهينا عن المجادلة الماضية في عهد المشركين فالوجه ان يقال كما قال
بعضهم او المراد في وقت الحج فان العرب كانوا يختلفون فيه فبين الله تعالى لهم وقت بقوله الحج
اشهر معلومات ثم نهاهم عن الجدال في ذلك ويقتل العبد سواء كان بالذبح او بغيره اخر
فان المحرم لا يحل له قتل العبد بايس طريق كان فلم يجب من قال يعني لا يذبح وانما قال
ولا يقتل لان القتل يستعمل في الحرام غالبا وذبح المحرم العبد حرام وذكر العبد منكرا في سياق
النفي يفيد العموم الا ان المراد صيد البر لان صيد البحر حلال والمعنى التوالد في الماء دون الكينونة
فيه لا يقتلوا العبد وانتم حرم الحرم جمع حرام وهو المحرم كذا قال صاحب الكشف صيد
البحر حلال للمحرم وصيد البر حرام عليه الا ما استثناه رسول الله صلعم ما يأتي بيانه باذن
الله تعالى ولا يشير اليه ولا يدل عليه المراد من الاشارة الى العبد ان يشير اليه ويخبر به والمراد
من الدلالة ان يقول في مكان كذا صيدا ويقدم الصائد فيصوره وما قال لا يكون الا حال
كونه مريا بخلاف الكشف ومن قال الاشارة ان يشير الى العبد باليد والدلالة ان يقول
ان في مكان كذا صيدا فالاشارة تكون في الحضور والدلالة تكون في الغيبة لم يعبر في
تخصيص الاشارة باليد وكذا في تخصيص الدلالة بالقول المذكور وكذا في تخصيصها بالغيبة و
شاركه في الخطاء اخر ان من قال الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة ثم ان كلا من
الاشارة والدلالة انما يحرم لو لم يعلم المحرم انه يكون لغيره فلا يحرم وقيل يحرم مطلقا
وبالصحيح هو الاول لحديث ابي قتادة وعبارة الحديث على ما اخرجه الستة في كتبهم اصبتم
امرا ان تحملوا عليها او اشرتم اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي لفظ علم هل اشرتم
هل اعنتم قالوا لا قال فكلوا ثم ان في دلالة الحديث المذكور على المطلوب نظر لان دلالة

على ان اشارة

على ان اشارة الى العبد محرمة له لا على انها محرمة على المحرم والمطلوب هنا انما هو الثاني لا
لا دلالة فيه على الاول بقاء وبناء على حجية المفهوم وهو ليس بحجة عندنا في النصوص لانا
نقول بل بناء على ان تاخير بيان الجواب الى اوان الكشف في الحال يدل على عدم جواز
الاكل عند تحقق واحدة من تلك الامور اذ لو لا ذلك لاجاب بذلك الحال فالاستدلال بتاخير
البيان بمفهوم التعليق وقد صرح بهذا صاحب الاسرار حيث قال تعليق الاباحة بعدم
رسول الله صلعم الاباحة بعدم الاشارة حال السؤال عن الاباحة فعلم ان الاباحة مع عدم
الاشارة اذ لو كانت عامة ما حل تاخير البيان فاحفظ وقت الحاجة اليه الى هنا كلامه
وبهذا التفصيل تبين الفساد فيما قيل تعليق اباحة الاكل بعدم الاشارة والاعانة دليل على انهما
من محظورات الاحرام حيث ظهر منه ان المراد من الدلالة الدلالة بطريق المفهوم وان المراد
من المدلول كونهما من محظورات الاحرام وقد شاركه في الاول من قال تعليق حله على عدم
الاشارة دلالة اي دلالة التبيين الاشارة والدلالة ازالة الامن عن الصيد وعدو ضميه
المؤرالمذكور اليهما كعودة الى المخطوط في قول روبه فيها خطوط من سواد وبياض كان في الجلد
توليع البهق قال ابو عبيدة قلت لرؤبة فيه ان اردت الخطوط فهي كانها وان اردت
السواد والبياض فهي كانها فقال اردت كانه وذلك وبيك اي ويلك انه سهل لا يسأل
دلقد اصبن من قال لام التانيث والتذكير سهلة ومن قال اي المذكور من الاشارة والدلالة
والاعانة ازالة الامن عن الصيد فقد سهى في زيادة قول والاعانة لانها غير مذكورة في
المسئلة انما ذكرها في الحديث وارتباط التعليل المذكور للحديث ولا يلبس قميصا ولا سراويل
سراويل واحدة وهي الجمع الحديث واشتبهت من كلامهم ما لا يعرف فيه معرفة ولا نكرة
فهي معرفة في النكرة كذا قال سيبويه وقال الجوهري وسروالة البسة السراويل فتسروال
وجاءت مسروالة في رجليها ريش ويقال فرس ابلق مسروال للذي كان جاوز تحجيله الى الفخذين
والفخذين ولا عامة والاصل فيه ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى سالم عن عبد الله

عامة اسمان

ما في الشرب

عامة

ما في السفرة

يقال

سئل رسول الله صلعم ما يلبس المحرم من الثياب قال لا يلبس القميص ولا السراويلات
ولا البرنس ولا الثياب زعفران ولا ورس وان لم يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى
يكونا اسفل من الكعبين كان السؤال عما يجوز لبسه للمحرم وفي عدة زيادات اطناب ليس
فيه كثير فايدة فاجاب رسول الله صلعم ببيان ما لا يجوز لبسه له وهو اشياء معدودة فعلم
منه ما يجوز لبسه له على وجه اجمال يغني عن التفصيل وهذا من قبيل اسلوب الحكيم في الجواب
وانما ذكر السراويل صيغة الجمع للتعدد في نوعه فان بعضه يلبس تحت الثوب وبعضه يلبس
فوقه فليقطعهما اسفل من الكعبين عبارة الحديث حيث قال وليقطعهما حتى يكونا اسفل من
الكعبين اخص ولا دلالة في الواو على الترتيب فلا يفهم منه الرخصة في لبسهما قبل القطع لما روي
انه صلعم نهى عما يلبس المحرم فوضح بما المروي عن النبي صلعم بعبارته من اسئلة الاشياء اي
شيا من اسئلة الاشياء فكان من البيان ولا للتنصيص اذ لم يكن في المنهي معرفة في سياق
النفي فلا يفيد الاستغراق بخلاف ما اذا كان للبيان فانه لم يكن المنهي نكرة في سياق النفي
فيفيد الاستغراق وقال في اخره ولا خفين الا ان يجد النعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين
هذه العبارة غير مذكورة في الصحيحين ولا في سائر الستة نعم ذكر فيها ما سنذكره اجابة رضي الله
هذه العبارة ولا الخفاف الا ان يكون احد ليس له نعلان فليلبس الخفين وليقطع اسفل من الكعبين
الكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم انما قال هنا لان المراد فيما ذكر في الوضوء هو
العظم الناتي في الساق على ما مر بيانه في كتاب الصلوة الطهارة وهذا البيان غير منقول
عن النبي صلعم ولا مأثور عن الصحابة رضي كما قال في الكعب يطلق على كل من العضوين
المذكورين اخذا في كل من الموضعين بالاحتياط في الوضوء في حمله على الناتي وفي الحج في حمله
على المفصل لقوله عم احرام الرجل في رأسه رواه الدارقطني والبيهقي موقوفا على ابن عمر
رضي وقول الصحابي رفع عندنا بحجة اذا لم يخالف القياس وخصوصا فيما اذا لم يدرك
بالرأي واما الشافعي فقول الصحابي رضي ليس بحجة بحيث المذكور لا يعلم متكلما على

اصله

على اصلنا المتكلم فيما اسند من حديث ابراهيم بن ابي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضي ان النبي صلعم قال في الذي وقص محرما وجهه ولا تخمروا رأسه لانه يبعث يوم القيمة
في صحيحه باسناده الى ابن عباس رضي ان رجلا كان مع النبي صلعم فوقصه ناقته وهو محرم
فمات فقال رسول الله صلعم اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تمسوه بطيب ولا تخمروا
رأسه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا لعدم التعرض في رواية تخمير الوجه لا نفيا ولا اثباتا و
بابتنا ان لا متمسك لنا في فيما روى البخاري في صحيحه تبعا عدم صحة ما قيل وقال
الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه له ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس
رضي ان رجلا كان مع النبي صلعم فوقصته ناقته وساق الحديث الى اخره والوقص كسر
العنق وانما قلنا لا تعرض في الحديث المذكور لتخمير الوجه لا نفيا ولا اثباتا لان تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل على نفي ما عداه والشافعي وان قال بحجية المفهوم لكنه لا يقول بالدلالة المذكورة
وهل يقول عاقل تخصيص رسالة نبينا صلعم بالذكر يدل على نفي رسالة ما عداه فان قلت نعم
تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه لكن عدم تعرضه عم للوجه يدل على انه لا يلبسه
للاحرام فيه ما تقرر في موضعه من ان السكوت في مقام الحاجة الى البيان حجة السكوت
عنه عند مسلم كيف وقد وقع البيان في رواية مسلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عباس رضي
بزيادة قوله ولا وجهه والجمع عند التعارض يكون لمثبت الزيادة وبهذا التفصيل تبين
ان العامل في الشافعي متمسك في الحديث المذكور على رواية البخاري كما حققه في تقريره وجه التمسك
به كذلك لم يعبر في زعمه تمام الجواب عنه بما ذكرنا اولا من ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل
على نفي ما عداه وتناوله عم لا تخمروا وجهه ولا رأسه عبارة الحديث في رواية مسلم و
النسائي وابن ماجه عن ابن عباس رضي ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيمة
ملبيا فان قلت كيف يصح ان يتمسك اصحابنا في الخلافية المذكورة بهذا الحديث وهم يقولون
بخلاف موجبه فان المحرم اذا مات يغطى وجهه ورأسه عندهم خلافا للشافعي فانه يتمسك

قاله السمان

قاله البيان

فيما قاله فيه بهذا الحديث قلت انما تمسك به اصحابنا فيما كان فيه من حيث ان النبي صلعم علل
نهيه عن تغطية وجهه بقوله فانه يبعث يوم القيمة ملبيا فانه قد دل على ان للاحرام تاثيرا
في تحريم جواز تغطية وجه المحرم ورأسه واما قولهم في الخلافية الاخرى فوجهه ولا تشبهوا
باليهود وانما امر بذلك لانقطاع الاحرام بالموت لانه قاطع للعمل بنص من الشارع
وهو ما روي مسندا الى ابي هريرة رض عن النبي صلعم قال اذا مات الانسان انقطع عنه عمله
الا من ثلثة اشياء من صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له مجازا وعلى هذا
قوله ولهذا لا يبقى المامور بالحج على احرامه بالاتفاق فدل على انقطاع الاحرام فصار
المحرم وغيره سواء بعد الموت لم يصب في تعليله المذكور لان البناء المذكور فيه جائز
سواء مات الامر او لم يمت فليس معنى عدم جوازه من انقطاع العمل بالموت كما زعمه
وقد علم النبي صلعم عدم انقطاع العمل في حق ذلك الاحرام بالوحي فالحكم المذكور مخصوص
له بتخصيص عدم على بقاء احرامه بعد الموت وبهذا التقرير لا مخالفة لمدلول الحديث المذكور
فيما ذهب اليه اصحابنا في الخلافية الاخرى وانفع ما قيل ولقائل ان يقول لو كان
للاحرام تاثير في تركه تغطية الرأس والوجه لما امر بتخمرهما واما ما قدمنا بيانه
ما وجه قول اصحابنا في الخلافية الاخرى فلا يندفع به الاشكال كما سبق الى وهم
من قال لا يقال كيف استدل صاحب الهداية على عدم تغطية المحرم وجهه بقوله عم
ولا رأسه ومذهبنا ان المحرم اذا مات تغطى وجهه ورأسه خلافا للشافعي لانا نقول
المحرم اذا مات انقطع احرامه بدليل ما روي مسندا الى ابي هريرة رض عن النبي عم
قال اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلثة اشياء من صدقة جارية او علم ينتفع به
او ولد صالح يدعو له ولم يدر ان حاصل السؤال انهم خالفوا موجب الحديث
المذكور في الخلافية الثانية فكيف يتمسكون به في الخلافية الاولى وليس فيما ذكر
ما يمنع بل يندفع به هذا الاشكال فان قلت ما وجه الانتظام في قوله عم اذا مات

الانسان

الانسان انقطع عمله الا من ثلثة اشياء فان المذكور في المستثنى منه انقطاع عمل الانسان عنه وفي
المستثنى انقطاعه عن عمله قلت انه من قبيل الاستثناء على اعتبار المعنى المراد وذلك ان معنى
قوله عم اذا مات الانسان انقطع عمله عنه اذ اماتت الانسان لا يصل اليه نفع من عمله بعد
ذلك فان قلت هذا يجوز ان يكون بناء على اعتبار الغلبة في قوله عم انقطع عنه عمله قلت
لا لان المحذور المذكور وهو عدم الانقطاع في ظاهر الكلام لا يندفع به لان موجبه ان يقال
الا من ثلثة اشياء من صدقة جارية الخ قال في المحرم توفي هو الاحرام الذي وقصته راحلته
وفي رواية فاقعصته وهو محرم واما وقصت به ناقته فلم يثبت رواية وانما صح رواية قال
المطرزي في المغرب الوقص دون العنق وكسرها ومنه الحديث فوقصت به ناقته اقاقين
جمع وان الاحقوف الشوق في الارض والجمع وقوع نوع من العار وقال الجوهري في الصحاح
وقصت عنقه اقصها وقصا اي كسرتها ولا يكون وقصت العنق نفسها ووقص الرجل فهو
موقوص ويقال ايضا وقصت به راحلته وهو كقولك ضد الحطام وضد الحطام فان قلت
فما الاختلاف في تخمره وجه بيانه ما روى مسلم عن ابن عباس رض وما اسنده الشافعي
رح من حديث ابراهيم بن الاذرع عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رض عنه وجه لا مجال
للتوفيق بينهما والاصل فيما اذا قام التعارض بين الروايتين والمروي واحد اما بترك
الاحتجاج بهما او بوضعه بالقياس فاوجه عند اصحابنا بهما ما صرح الروايتين قلت انما اخذوا
برواية مسلم ترجيحا لها على الرواية الاخرى بناء على ان فيها زيادة علم ولا وقد تقرر في
موضعه ان مثبت الزيادة ترجيحه على مسقطها والمصير الى القياس عند قيام التعارض
بين الروايتين عنه وجه بيان باب الترجيح ولان المراة لا يغطى وجهها قيل فيه نظر لان
النبي صلعم لم يشرع له ان كشف الوجه في الاحرام خصوصا عند خوف الفتنة وانما ورد النهي
عن النقاب والقفازين روى البخاري في صحيحه من حديث ابن عمر رض انه عم قال لا تنتقب
المراة المحرمة ولا تلبس القفازين واما قول احرام المراة في وجهها على ان من كلام ابن عمر رض

لا يدل على الكشف اذ المراد باحرام وجهها عدم ستره بالمنفصل على قدره كالنقاب والبرقع كما
بحرم ستر اليد بالمنفصل على قدرها كالقفاز وقد روي ان اسماء بنت ابي بكر رض كانت
تغطي وجهها وهي محرمة وقالت عايشة رض المحرمة تغطي وجهها ان شاءت فالذي علم السنة
ان وجهها كيد الرجل في حرمة الستر بالمنفصل على قدره لا الستر بالكم والملحفة والخمار ونحوها و
فايدة ما روي الفرق في تغطية الراس بين فايدة قوله عم احرام الرجل في راسه واحرام
المراة في وجهها الفرق بين احرام الرجل واحرام المراة حيث يجوز لها تغطية الراس ولا يجوز
له وذلك لا انه يجوز له ذلك لا انه يجوز له تغطية وجهه في الاحرام في مقابلة عدم جوازه لها
فان قلت التمسك بتقطع قطع الشركة قلت قد انقطعت الشركة بتغطية الراس لقائل
ان يقول من جانب المخالف الظاهر ما روي جعل احرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص
مع الشركة ولهذا لما خص الوجه في المراة بان احرامها فيه لم يكن في راسها فكذا في الرجل
ولان معنى احوال المحرم على خلاف العادة وذلك فيما قلنا لان العادة في الرجال هو الكشف
فكان الستر على خلاف العادة بخلاف النساء فان العادة فيهن الستر فكان الكشف خلاف
العادة وتوضيحه ان اثر الاحرام في الكشف لا في الستر ووجه المراة مستور عادة
فاذا كشفت في الاحرام يظهر اثر الاحرام فيها وراس الرجل مستور عادة فاذا كشف
يظهر اثر الاحرام فيه فغاية ما روي بيان الفرق بينهما فيما يؤثر في الاحرام بمعنى ان
اثر الاحرام في الرجل كشف الراس واثر الاحرام في المراة كشف الوجه وكل من الاثرين
مخصوص بوصف لا يتعدى الى موضع الاخر اي ليس كشف الوجه في الرجل اثر الاحرام
ولا كشف الراس في المراة اثره وعلى هذا انقطعت الشركة المحتملة في المقام على موجب
النفس لا على الوجه الماروكر في اول الكلام وما قال فايدة قوله عم احرام الرجل
في راسه واحرام المراة في وجهها الفرق بين احرام الرجل والمراة حيث يجوز للمراة تغطية
الراس ولا يجوز للرجل وذلك لان الرجل يغطي وجهه في الاحرام وبيانه ان وجه المراة

مستور

مستور عادة فاذا كشفت في الاحرام يظهر اثر الاحرام وراس الرجل مستور عادة فاذا
كشف يظهر اثر الاحرام فقد خلط بين الوجهين فخبط كما لا يخفى على ذوي الافهام في تحريره
المرام قال ولا يمس طيبا الطيب ما له رايحة طيبة والقائل به المصنف في البداية على وفق
ما في مختصر القدوري لا القدوري كما توهم لقوله عم اخرجه البزار بهذه العبارة
فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لا يمس الشعث النقل والشعث بالكسر نفت وبالفتح مصدر
وهو انتشار الشعر وتغيره لعدم التعهد ولا يلزم ان يكون مغبرا الراس كما توهم والنقل مع
السعل وهو ترك الطيب مع توجد منه رايحة كريهة وكذا لا بد من ما روينا بعين الحديث المذكور
انفا فانه فيه ولانه على النهي عند الاديان لانه يزيل الشعث كان حقه ان يقول ولا بد من
ولا يمس طيبا لقوله عم لا يمس الشعث النقل مع يكون اثبات الوصف الاول ليدل
للنهي الثاني ولا يغير بدنه اخذ البدن مقابلا للراس لان البدن هو الجسد ما سوى الراس
الشوس وكذا ذكره الزمخشري في الفايق لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم هذا النص بعبارته نهى
عن حلق الراس وبدلالته نهى عن حلق شعر البدن لان النهي عن الاول كونه ناميا يحصل
الارتفاق بازالته وهذه العلة موجودة في الثاني ايضا فيلحق به دلالة ومن قال في تقرير
وجه الدلالة لان شعر الراس يستحق الامساك عن الازالة لكونه ناميا يحصل الارتفاق
بازالته وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيلحق به دلالة لم يصب وفي اعتبار حصول
الارتفاق بازالته اثباته استحقاق الامساك ومن قال حلق شعر البدن في معنى حلق شعر
الراس من حيث الارتفاق فكانت الاية عبارة في حلق الراس ودلالة في حلق شعر
البدن وذلك لان الشعر له حيوة نامية فيتموه ويسود واذا نهى عن حلق الراس يستحق
شعر راسه الامساك عن الازالة فيشاركه في ذلك ما هو في معناه وشعر البدن في معناه فيلحق
به في حق استحقاق البدن عن الازالة فقد زاد في عدم الاصابة وهما اخرجه لم يفرق
بين المعنيين المعتبرين في النهي استحقاق الامساك عن الازالة وحصول الارتفاق بها فيهما

تحقق الثاني بثبوت الاول ثم انه اثبت للشعر حيوة وهو خلاف المعقول والمنقول وكان
حقه ان يقول بدل قوله حيوة نامية قوة نامية وفي هذا قد تجاوز الحد من قال لان له حيوة نحو
وشبه واو فصار كالصيد حيث استحق الامن عن التعرض وهذا المعنى موجود في شعر البدن
فيحرم ولهذا قلنا لا يحل للمحرم حلق راس غيره وان كان لا ينبت بل الشعث منه لما ان الشعر
صار امنا عن الازالة بسبب الاحرام حيث قال فصار كالصيد وكان حقه ان لا يتجاوز
حد النبات ويقول كما قال الفقهاء فصار كنبات الحرم ثم انه لم يعبر ولهذا قلنا الخ حيث
جمع بين اداتي التعليل على معلل واحد ووجه التعليل واحد ولا يعني ما حكيته بعض شعره قال
رسول الله صلعم قصوا الشارب فكلمة ما ليست للتعدية بل للتبعيض اي لا يعني بعض حيوته
وانما لم يقل ولا من شاربه اكتفاء بالمذكور عن المتروك لما ان التعليل الاتي وكره من عموم
الدلالة لهما وكذا لا يعني شعر بدنه لان التعرض في معنى الحلق فيلحق به دلالة وهذا ما ذكره
بقوله لانه اي لان التعرض في معنى الحلق في كونه من محظورات الاحرام ولان في ازالة الشعث
تعليل بوجه اخر وهو لما في حصول الارتفاق وهو من محظورات الاحرام ومن مناسبتها
ان ما ذكره هذا في تقرير وجه الاستدلال بنص الكتاب فقد عدل عن نهج الصواب حيث
ادخل فاء وجهي وجهي التعليل في الاول فتامل وقضاء التفث قال ابو اسحق الزجاج
في تفسير قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم التفث جاء في التفسير واهل اللغة لا يعرفون الا من التفسير
وكان حقه ان يقول لا تفث جاء في كلام الله تعالى الخ ثم قال قالوا في التفسير التفث الاخذ
من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشارب ثم قال كان
الخروج من الاحرام اي الاحلال وقال المطرزي في المغرب التفث الوسخ والشعث ومنه
رجل تفث اي متسخ شعث لم يدهن ولم يستحد واعلى هذا الكلام المصنف لا يخ عن الاختلال اخره
حقه ان يقول ولان في ازالته نتف الشارب والاظفار ونتف الابط والاستحداد ولا يخ
ما فيه من الخرافة فاما حقه ان يقول وقضاء التفث ازالته وقال في شرح المعالم الجرجي

التفث

التفث الوسخ من قطرب والمراد قضاء ازالة الوسخ وفيه ايضا ركاكة فاما قلت ليس ركاكة
في نقله من ابن شميل وقطرب ولان على ان ليس التفث بمعنى التفث قلت لا كلام في عدم فهمهم
انما المنفي فيما نقل من الزجاج عدم فهمهم من جهة العرب العرباء على ما افصح عنه الجوهري حيث
قال في الصحاح قال ابو عبيدة ولم يجئ في شعر يحتج به ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس الورس
صبغ احمر وقيل طيب الرائحة وفي الفائق الورس نبت اصفر فاني شبه سحق الزعفران ان يجعل
من اليمن وفي بعض النسخ وكره مالك والعامل به المص في البداية لا الامام القدوري
كما توهم لقوله عم لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس عبارة الحديث على ما روى
البخاري في صحيحه ولا ثوبا مسه زعفران ولا ورس وهذا لانه ممنوع من الطيب فاذا
استعمل الثوب المصبوغ بالطيب فقد استعمل الطيب ومن قال ولانه يدل قولنا وهذا لانه
زاعما انه وجه اخر لم يصب كما لا يخفى على من نظر في قوله لان المنع للطيب لا للون الا ان يكون
غسيلا قال ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار روى عن ابن عمر صلعم انه استثنى ثوبا مصبوغا
على المحرم ما دام فيه الا ان يكون غسيلا رواه باسناده عن نافع عن ابن عمر عن النبي
صلعم لا ينفض اي لا يتناثر منه صبغ او لا يفوح منه رائحة الطيب التفسير انه منقول اما من
عمر والظاهر من تعليل المص بقوله لان المنع للطيب انه اختار الثاني منهما قيل ان الفقهاء
يقولون ما ينفض على صيغة المبني للفاعل بفتح الياء وضم الفاء وهو خطاء وانما ينفض على ما لم يسم
فاعله يقال نفضت الثوب انفض نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه وقضاء الا ان يكون
غسيلا لا يسقط منه شيء من الصبغ بالنفض والخلع مخلع فاما النفض كما يسند الى من يحرك
الثوب كذلك يسند الى الثوب على ما افصح عنه الامام المطرزي حيث قال في المغرب
النفض تحريك الشيء ليسقط ما عليه من غبار او غيره ويقال نفضت فانتفض ومنه الحديث
ينتفض به العراقيب اي يتحرك ويضطرب او يسقط وثوب ناقض ذهب بعض
لونه من اصبغته او صدئه وقد نفض نقوضا وحقيقة نقض صبغه والنقض عند الفقهاء الثاني

وعن محمد ان لا تتعدى اثر الصبغ الى غيره او تتوهم منه رائحة الطيب وهذه قولهم وما لم يكن
نفض وللاروع وقوله الا ان يكون غسيلا لا ينفض الى منه كلامه واياك ان توهم ان اسناد
الى الثوب مجازا كما هو المتبادر من ظاهر قوله وحقيقة نفض صفة لازمة المراد منه بيان حقيقة
الكلام باظهار المفعول الذي لابد منه في تمام الكلام على تقديره توصيف الثوب بالنفض
بعد ما قرر انه متعد وعلى هذا يكون الصبغ التنازع عند نفض الثوب مفعولا ويكون
المفسر بالتنازع المصدر من المجهول وللتنبيه على هذا قال بعد بيان حقيقة الكلام المذكور
والنفض عند الصبغ بالتنازع وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل والثوب ليس بنافض
وما توهم ان اسناد النفض اليه مجازا ومن ذهب الى هذا من قال في بيان وجه التجوز بان
يسند الفعل الى الثوب وان كان في الحقيقة لصاحب الثوب اي الا ان يكون الثوب غسيلا
لا ينفض الثوب صبغه ولم يدر ان الحر كلامه ينافي اوله لانه ظاهر فيما نقلناه انفا من الامام
المطرزي وبناء على ان يكون النفض مسندا الى الثوب على الحقيقة لا على المجاز ثم انه لا يخفى
ما في الاسناد والمجاز من الوهن وكثير من البعوض جرى القبول الا بناء على المبالغة وتقويما
لا يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام لانه لو ما لا طيب له فلا يكون في معنى ما ورد
النهي عنه من الورس والزعفران ليلحق بهما ولنا ان له رائحة طيبة وقد ورد النص بمنع
الورس على ما تقدم بيانه وهو ورد المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق الاولى
ومن هنا ظهر وجه الاستدلال بقوله عم لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس على
منع المحرم عن لبس الثوب المصبوغ بالعصفر قيل هذا الخلاف على ان العصفر طيب
الرائحة فعندنا نعم فلا يجوز وقال الشافعي لا يجوز ولا يذهب عليك انه يلزم ح ان يكون
الخلاف بيننا وبينه في الموضوع ولا وجه فالصواب ان يقال هذا الخلاف على ان كل ما هو
طيب الرائحة فهو من الطيب الممنوع عنه المحرم فعندنا العصفر من الطيب لانه طيب الرائحة
فلا يجوز وقال الشافعي العصفر ليس من الطيب وكونه طيب الرائحة لا يستلزم كونه من الطيب

عمامه
عمامه عمامه
عمامه السابع

فخلاف في الكبرى المذكورة مسلمة عندنا وعليها مدار الجواب في هذا الباب وقال الشافعي
يجوز لمحرم الخضاب بالحنا لانه ليس بطيب لما روي عن عائشة رضي انها قالت كان خليلي
لا يجد ريحه وكان يحرم بحب الطيب ومن هنا ظهر ان الكبرى المذكورة غير مسلمة عنده اذ لا
خفاء ولا خلاف في ان الحنا رائحة طيبة فيرجع خلافه في الصغرى ايضا الى منع كونه طيبا
ومن المصرين لتصريح هذا الكتاب من قال ولنا ما روي عن عائشة رضي انها كرهت
العصفر وقد صح في الموطا انكار عمر رضي على طلحة رضي في لبس المعصفر حالة الاحرام
ولان له رائحة مستلذة يعبق به الثوب فيمنع منه المحرم كما يمنع من الزعفران لان الحاجة
الى الشم النقل بالحديث بخلاف ما اذا كان غسيلا وقد مر ولا يخفى ما في كلامه من وجوه الخلل
اما الاول فان قوله يعبق به الثوب اخذ في تمام التعليل المذكور فان مدار على ان للعصفر
رائحة مستلذة واما انه يعبق به الثوب فلا دخل له في تمام التقريب واما الثاني فان قوله
لان الحاجة الى الشم النقل ظاهر في انه غافل ودلالة قول النبي صلعم لا يلبس المحرم ثوبا مسه
زعفران ولا ورس على منع المحرم عن ثوب مسه عصفر وعن استدلال المص به عليه والا
فحقه ان يقول بدل ما ذكره لان النبي صلعم منع المحرم عن الثوب مسه ورس وهو في
العصفر في معنى الطيب فنعه بطريق الاولى واما الثالث فان عبارة الخلاف في قوله الخلاف
ما اذا كان غسيلا لا يوافق مقامه فان المقام مقام الاستثناء بالا لا لا يخفى ومنهم من قال
وقلنا حديث الورس دليل العصفر بالاولوية لان فوق الورس في طيب الرائحة وهو
مذهب عائشة رضي وفيه ان المنقول عن عائشة رضي كراهة العصفر ولا دلالة فيه على ان
حديثها ان يكون لبس الثوب المعصفر محرما على المحرم بقي مدعاها اخر وهو ان دلالة حديث
الورس معارض بعبارة حديث اخر وهو ما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابن
عمر ان النبي صلعم اذن للمحرم في لبس المعصفر والاصل عند التعارض ان ترجح العبارة على الدلالة
ولا باس بان يغسل ويدخل الحمام يعني لاجل الاغتسال فقوله لانه الاستدلال عليه بقوله

ركبه حاد لنا

عمامه السابع

عمامه

لانه صلى الله عليه وسلم وكذا يجوز الغسل لانه لا يستر الا بالماء ومن دخل الحمام
ولم يستر عورته بشيء واذا نظر عورته يوسف شيء مما قال اصله ما روي في الموطأ وصحيح
البخاري والمسند انه دخل هو ومسند الى ابراهيم بن عبد الله بن حنين عن ابيه ان عبد الله بن عباس
والمسور بن مخرمة رضي الله عنهما اختلفا بالابواء فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنه الى ابا ايوب الانصاري
رضي الله عنه فوجده يغتسل بين القرنين وهو يستتر بثوب فسلمت عليه فقال من هذا فقلت انا عبد الله
بن عباس ارسلني اليك عبد الله بن عباس ليسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل من الجنابة
وهو محرم فرفع ابو ايوب يده على الثوب فنفضه حتى بدا له رأسه ثم قال لانسان يصب
عليه اصب فصب على رأسه ثم حرك رأسه بيديه فاقبل بهما وادبر فقال هكذا رأيته صلى الله عليه وسلم يغتسل
وكان يغتسل من الجنابة الكلام في اغتسال المحرم وتغطية رأسه يجوز لانه غسل رأسه فعلا ولا
دلالة فيما نقل على الاول فتأمل ولا بأس ان يستظل بالبيت وكذا بالخيمة والثوب المرفوع
على العود والمحمل يعني احد شقي المحمل وكسر الاخرى الهودج الكبير وقال مالك يكره ان يستظل
بالفسطاط والفسطاط بضم الفاء وكسرها بيت من شعر ذكره الجوهري وما اشبهه الضمير عائد
على الفسطاط لان الاستظلال كما توهمه من قال في بيانا المواضيع المذكورة ما الاستظلال
بالنطع والثوب ولنا ان عثمان رضي الله عنه كان يضرب له فسطاط في احرامه منى ابن ابي شيبة
حدثنا وكيع حدثنا العلت عن عتبة بن مهبان قال رأيت عثمان رضي الله عنه بالانطع وان الفسطاط
مضروب وسبنه معلق بالشجرة والظاهر ان الفسطاط يضرب للاستظلال وكان المعنى فاقل
ما روى ابو داود في سننه مسندا الى ابن الحسين رضي الله عنه قالت حججت مع النبي صلى الله عليه وسلم فرأيت
اسامة وبلالا ازمة احدهما اخذ بخطام ناقة النبي صلى الله عليه وسلم والاخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى
جمرة العقبة وما روى مسلم والنسائي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يلقي على شجرة ثوبا او نطعا
يستظل به والاكان حقه ان يذكر معانا في مقام التعليل لانها اقوى واظهر في الدلالة على
المطلوب ولانه لا يمس بدنه فاشبه البيت يعني ان الاستظلال بما لا يمسه كالاستظلال بالشقة

تمام البيان

وهو ليس

وهو ليس بممنوع بالاتفاق فكذا هذا الا يرى انه يجوز له دخول المسجد والبيت وهذا
لان الحرام هو اللبس ولم يوجد فيما ذكر ولو دخل تحت استار الكعبة قال الحاكم الشهيد
في كافيه وان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر بعيد وجه وراسه كره
له وان كان متجافيا عنه فليس عليه شيء وذلك لانه اذا تجافى يكون كالاستظلال بالثوب
فلا بأس به والظاهر من قوله كره له هو ان يكون الجواب المذكور رواية عن اصحابنا
وقال صاحب البدائع ولا يغطي رأسه بالعمامة وغيرها مما يقصد به التغطية لان المحرم
منع تغطية رأسه بما يقصد به التغطية ولو ضل على رأسه شيئا فان كان مما يقصد به التغطية من
لباس الناس لا يجوز له ذلك لانه كاللبس وان كان مما لا يقصد به التغطية كالجابية و
عدل به وضعه على رأسه فلا بأس به لانه لا يعد ذلك تغطية ولا تغطية الا ترى انه كلامه والظاهر
منه ان لا يكون بأس في تغطية رأسه بستر الكعبة وان اصاب رأسه ووجهه لانه ليس مما يقصد
به التغطية ولا يعد ذلك تغطية بل يعد استظلالا وبه كان ولا بأس بان يشد في وسطه الهميان
الوسط بالتحريك لا بالتسكين لانه اسم قال الجوهري في الصحاح يقال جلست وسط القوم
بالتسكين لانه ظرف وجلست وسط الدار بالتحريك لانه اسم لكل موضع صلح فيه بين فهو
وسط بالتسكين وان لم يصلح فيه بين فهو وسط بالتحريك وربما سكن وليس بالوجه و
الهميان بكسر الهاء ما يجعل فيه النقود من الدراهم والدنانير مما يحمل المسافر اذا انتصب
قال الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ولا بأس بالمحرم شد الهميان والمنطقة
ولا يلبس الخاتم وقال الامام ابو الحسين القدوري في شرح المختصر الكرخي قال مالك
ان كان فيه نفقة فلا بأس به وان كان فيه نفقة غيره انتهى وقيل بعد نقل قوله
لما روي عن عائشة رضي الله عنها اوثق عليك نفقتك بما شئت حين سئلت عنه ولنا ما روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما ما يطلقه من غير قيد وهنا تبين ان من قال ولنا ما روي عن عائشة
رضي الله عنها سئلت عن الهميان فقالت اوثق عليك نفقتك وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال رضي

تمام البيان

رسول الله صلعم المحرم في الهميان يشد في حقوه اذا كان في نفقة فقد جمع خلطا بين
وجهين القولين في الخلافية المذكورة والحق الحقيق بالمسالة والقول بل الحق شد الازار
كذا في الجمهرة ثم قال ذكر العائلة لان المحرم لو منع من شد الهميان لا يستوي في الحال
ان نفقته ونفقة غيره كالمحيط فكانه لم يتامل فيما نقله عن مالك بقوله انه يشبه اللبس
فيكره الا ان في نفقة نفسه ضرورة في نفقة غيره فاما الجواب عما ذكره فرضه من الفرق
المذكور على الوجه المزبور بقي مهنا شيء وهو ان الظاهر من قول ابن عباس رضي رسول
الله صلعم وما قال اذا كان في نفقة هو ان يكون الاصل فيه الحظر ويكون الرفق بضرورة
حفظ النفقة وموجب تعليل اصحابنا الذي ذكره المص بقوله ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط
فاستوت فيه الحالتان هو ان يكون شد الهميان بمعزل عن الحظر وان لا يكون وجود
النفقة فيه شرطا فمن جمع بينهما حيث قال بعد نقله ما روي عن ابن عباس رض ولان المحظور
هو اللبس وهذا ليس بلبس فصار كشمال الازار لم يكن على بصيرة كما لا يخفى ونقض التعليل
المذكور بشد الازار والرداء بحبل او غيره فانه مكروه بالاجماع وليس في معنى لبس المخيط
وبما اذا اوجب العصابة على راسه فانه مكروه ولو فعله يوما كان ملازمه الصدقة وليس في
معنى لبس المخيط ودفع الاول بان الكراهة فيه ثبت بنص ورد فيه فهو ما روي ان رسول
الله صلعم راى رجلا قد شد فوق ازاره حبلا فقال الق ذلك الحبل وبكره شرط العمل بالوجه
المعقول عدم النص المنقول لما ورد في النص المقبول اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل وذلك
الشرط موجود فيما نحن فيه ومنقوض في مادة النقض المذكور اولا ودفع الثاني بان الكراهة
فيه انما هو باعتبار تغطية بعض الراس بالعصابة لا باعتبار الاستمتاع بطريق
اللبس والمحرم ممنوع عما ذكر فلا ينتقض به التعليل المذكور ومن زاد على هذا في
تقرير الدفع المذكور قوله الا ان ما نقطع حرجه بسببه يكتفى فيه بالصدقة فقد ارتكب
شططا حيث ادى بالاصابة اليه في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ولا يغطي

راسه

راسه ولا يخمر باخطمي قال في شرح الطحاوي المحرم اذا غسل راسه او لحيته بالخطمي
يجب عليه الدم في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يجب عليه الصدقة وبوافقهما
صاحب المنظومة حيث ذكر هذه المسئلة في مقالة ما خالف فيه الشيخ صاحب فمن
وهم ان الخلاف لابي يوسف خاصة فقد وهم ثم قال في شرح الطحاوي وروي
عن ابي يوسف روايتان اخريان احديهما انه لا شيء عليه جعل بمنزلة الاشنان وروي
عنه انه قال يجب عليه دمان دم لانه طيب ودم لانه يقتل هوام الراس وكان
حقه ان يقول بل قول وروي عنه انه قال والاخرى انه يجب الخ وقيل ان الخلاف
في خطمي العراق لانه رائحة طيبة واجمعوا انه لو غسل بالخل فيه او بالعصابون او بالماء
القراح فلا شيء عليه لانه نوع طيب لانه يقتل هوام الراس قيل يوجد وهذين
المعنيين لكاملين الجناية فوجب الدم عند ابي حنيفة رح اذا غسل راسه بالخطمي فان له
رائحة واما لم تكن ذكية وفي قول ابي يوسف عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان
ولكنه يقتل الهوام وكان موجب ما ذكره الخ بين الوصفين المذكورين في تعليل واحد
لا الفرق بينهما تخصيص كل منهما بما وانه تعليل على حدة فالمذكور في صورة الشرح جرمه
معنى كما لا يخفى والهوام بالتشديد جمع هامة وهي الدابة من ذوات الارض واريد بها
هنا القمل ويكره من التلبية عقيب الصلوة اذا اطلق الصلوة لينتظم الفرض والواجب
والنفل وهذا على وفق ظاهر الرواية على ما نص عليه صاحب البدائع حيث قال ويكره
التلبية في ادبار الصلوات فرائض او نوافل وذكر الطحاوي ان لا يكره في ادبار المكتوبات
دون النوافل والفوائت واجمعوا على كراهة التكبير في ايام التشريق والمذكور في ظاهر
الرواية في ادبار الصلوات عاما من غير تخصيص وكذا عن ابي حنيفة رح امر صرمكي نام تنفا
وقيل شرفا بظلم الشين جمع شرفة ولا يناسب او بسطح او بناء فاما ان يكون له
شرفا بفتح الشين او ركب الركب هم اصحاب الابل في السفر وما فيها من الدواب

ولا يطلق على ما دون العشرة وليس بجمع راكب لنوم والغيبة والمعنية في مفهومه ليست
للاحتراز بها فهذا ما ذكر احترازا عن الكلام فخرج العادة ولهذا قال بعضهم يدل على ما ذكر
واذا التقى بعضهم بعضا بالاسحار معطوف على قوله عقيب الصلوة اي يكره التلبية بالاسحار
وهذا لان وقت مبارك كباب الرحمات فيه قال تعالى والمستغفرين بالاسحار وقال في كتابهم
بسحر اي بدعاء السحر ولو قال واسحر اي وقت السحر لكان اولى ثم ان هذا يذكر
الاسحار ايضا فانه مذكور في شرح الطحاوي والبدائع ومن غفل عن هذا الوقت
قال المحرم يكره التلبية في خمسة اوقات على ما ذكر في الكتاب وزاد الاعمش عن حنيفة رض لكن توسعه
ساوسا وهو ما اذا استعلى الرجل راحلته ثم ان ما ذكر في الكتاب ليس بناء ما روى الاعمش
عن حنيفة رض كما توسعه من قال الاصل فيما روى الاعمش عن حنيفة رض انه قال كانوا
يستحبون التلبية عند ست مواضع عند دبر الصلوة واذا استعلت الرجل راحلته واذا
صعد شرفا واذا هبط واديا واذا التقى بعضهم بعضهم وبالاسحار لان المذكور في الكتاب
خمسة ولو كان بناء ما روى الاعمش عن حنيفة رض ما ذكر في ابتداء الساوس بل بناء
ما روى ما ابتنى عدم كان يلبي اذا ركب راكبا او صعد راكبا او هبط واديا وفي اوبار المكتوبة
واخر العمل ذكره في الامام وقال النخعي كان السلف يستحبون التلبية في هذه الاحوال لان
اصحاب رسول الله صلعم كانوا يلبون في هذه الاحوال لولا نقول عاروى عن النبي صلعم
انما كان حقه ان يقول لان رسول الله صلعم كان يلبي في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام
يعني وما قال ان التلبية في الحج كان التكبير في الصلوة اولها شرط باقيها سنة فيؤتى بها عند
الانتقال من حال الى حال على انما ذكر يفعل في ابتداء هذه العبادة ويتكرر في اثنائها
فعلها عند اختلاف الاحوال كما في الصلوة وانما ذكره على وجه التابيد لما قدمه لان لا يعمل
وجها مستقلا ومن لم يتنبه لهذا غيره تفسره وصدر بادوات التعليل ويرفع صوته بالتلبية قال
اصحابنا ان الاذكار والادعية يستحب فيها الاخفاء الا ما تعلق بالغير كالاذان الذي

عاد البيان

للاعلام

للاعلام والخطبة التي يقصد بها وعظ الناس وتعليمهم والتكبير التي جعلت علامة للدخول
في الصلوة والانتقال والقراءة التي امر المؤتم باستماعها واما التلبية فلانها في حكم ما تعلق بالغير
لانها اجابة لدعاء الخليل عم كما ذكره ومن قال واما التلبية فلانها من علامات العبادة فكانه
لم يدر ان موجب تعليله هذا شمول حكم الجهر عامة الاذكار ومن قال والتلبية للاعلام
بالشروع فيما هو من اعلام الدين فلم يدر ان هذا المعنى مخصوص باول التلبية لا يوجد في
التلبية عند تجدد الاحوال المذكورة سابقا والاولى ان يقال كان حكم القياس فيها
الاخفاء لكنا تركنا ذلك استحسانا استحسانا بوجه الاستحسان في الحديث الذي ذكره المص
ثم رفع الصوت فيها سنة فان تركه كان مسيئا ولا شيء عليه فان قلت اليس قد ورد الامر
به في حديث خلاد بن السائب الانصاري رض وهو ما روى صاحب السنن باسناده
الى خلاد عن ابيه رض ان رسول الله صلعم قال اتاني جبرائيل عم فامرني ان آمر اصحابي
او من معي ان يرفعوا اصواتهم بالاهلال وقال التلبية والامر للوجوب قلت نعم مطلق
الامر للوجوب لكن قد يترك ذلك اذا دل على عدمه كما في نحن فيه فان عبارة الافضل في
الحديث الذي ذكره المص دلت على عدم الوجوب الحق والتفصيل بان يقال ان في التلبية
فرضا وهو ما يتأدى به عند الميقات وسنة وقد مر بيانها ومندوب وهو تكريرها كلما اخذ
فيها ثلث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يتخللها بكلام ومن قال ان الافضلية لما ثبت
الوجوب ثبت ما دون الوجوب وهو السنة لم يصب لان الثابت بذلك الوجه الاستحباب
دون السنة فان فيها خصوصية زائدة على مطلق الندب لا تثبت بدون المواظبة عليها من النبي
عم او من خلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين ولو قال والتلبية شرع شعارا
وما شرع شعارا يستحب فيه الجهر ولو كان من الاذكار كالاذان والتكبيرات ونحوهما
وسائر الادعية لم تشرع شعارا وعلى هذا فهو الى ما يقتضي القياس لكان له وجه لقوله عم
افضل الحج العج والثج كذا في مسند ابن ابي شيبة عن ابن اسامة عن ابن جريج عن عاصم بن

سلم وفي رواية الحاكم عن ابي بكر رض ان النبي صلعم سئل اي الحج افضل قال العج والثج والمعنى افضل
افراد الحج مشتمل على هذا الافضل افعال اخلافا، ولا خلاف في ان الوقوف والطواف افضل من ما فيه
من التقديم بالبيان للعجلان مقدم وكسر الحديث والمقام له او ساق الكلام لبيان الان قصد
عدم الفصل بين البيان والمبين بينهما امكن كما هو رواية في التعليل والمعلل فانه اذا اعلل
الجوهري وكذا اذا لا يقدم تعليل الاخير منها لما ذكرنا نعم الثج على ما ذكره في كتب اللغة هو
السيل قال الجوهري في الصحاح وثجت الماء ثجا اذا سيلت وانا ثاج والراوي يثجي اي
سيل ومطر ثجاج اذا انصب جدا وما ذكره المص بيان المراد ومن الفضل الحديث على طريق
اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فان اراقة الدم سبب لتسييل والعج رفع الصوت
بالتلبية قال الجوهري في الصحاح العج رفع الصوت وقد عج يعج عجيجا اي صوت ومنه الحديث
دليل على التكبير والمراد بيان العج المعهود ولهذا قيد بالتلبية واذا دخل مكة ابتدا
بالمسجد اي بالمسجد الحرام والمراد الابتداء به على الفور كما هو المستفاد من عبارة كل الواقف
في كلام الراوي وذلك بعدم الشروع في عمل اخر قبله مما لا بد منه او ما تقديم مما لا بد منه
في الدخول في المسجد فلا ينافي فلا يه والنقض يتوجه عدم صحة قدوم مكة قبل الطواف
على ما روي في الصحيحين عن عائشة رض انه عم اول شيء بدا به حين قدم مكة انه
توضا ثم طاف بالبيت ومن الناظرين في هذا المقام ما قال في شرح ما ذكره من الكلام
يعني لا يشتغل بعمل اخر ولم يحسن في اطلاق العمل الاخر لانه نكرة في سياق النفي فيفيد
العموم وقد عرفت انه لا وجه له ولان المقصود زيارة البيت اي الكعبة شرفها الله وهو
فيه اي في المسجد الحرام ولا يخفى ان هذا الوجه قاصر عن بيان اعتبار قيد الفور فلا بد في تمام
التقريب من انضمام مقدمة اخرى وهي ان الطواف بمنزلة الصلوة فكما انه حق من زار
المسجد ان يصلي فيه كل دخل تحية المسجد كذلك حق من قصد زيارة البيت ان يطوف كل
وصل اليه ولا يفوت لئلا دخلها اوتارا فان قلت الغرض في دخولها ليلا كان محتملا

فاصبح

فاصبح الى نفيه واما الغرض في دخولها نهارا فنفيه محتمل وجه زيادة قوله اوتارا
قلت لما كان مبنى الحج على ستر كل العادة وافعاله على نفي العادات كان محتملا ان يكون
دخول الحجاج مكة على خلاف العادة فزيد قوله اوتارا دفعا لذلك الوهم اي لئلا يدخل
النقض في حجه دخولها ليلا كان اوتارا هذا ما يكتب خليل النظر والذي يكتب دقيق
النظر هو ان نفي الغرض عن دخولها نهارا التاكيد نفي عن دخولها ليلا باظهار التسوية
بينهما وذلك انهم اذا ارادوا المبالغة في نفي المحتمل باوان التسوية وليس قصدا الى
نفيه بل الى التنبيه على ان ذلك المحتمل كهذا في عدم الوقوع قطعا وقد سلك كثير هذا المسلك
في الكلام القديم كما في قوله تعالى اوا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
لان دخول بلدة قلا يخفى باصرحا لا كلام في عدم الاختصاص باصرحا وجواز الدخول
ليلا كان اوتارا انما الكلام في الكراهة ومخالفة السنة فان المراد من الاضرار المذكور
والاضرار من مناسك الحج فالوجه المذكور لا يجدي نفعا في رفع هذا المحتمل فكان حقا ان يتمسك
بما روى النسائي انا النبي عم دخلها ليلا ونهارا دخلها في حجة نهارا وفي عمرة ليلا ثم يقول
وهما سواء في حق الدخول لا واما باب الاحرام واما روى عن ابن عباس عنهم انه
كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريبه الى السنة بل شفقة على الحاج من الاشراف وروى
عن عمر رض انه دخل في رمضان ليلة والناس يصلون التراويح فصلى معهم وكذا روى عن الحسن
والحسين رض انهما دخلا مكة ليلا فطافا وما قال وانا دخل النبي عم نهارا لخوف السرقة
الالتباس على الناس اي ما يسرق وكيف يسرق فمبني قوله النفول عما نزل عم ليلا ايضا
لئلا يتوهم الكراهة في الدخول ليلا واذا رجع البيت كبر اي قال الله اكبر اي ما قال كبر
فحذف المفعول على التعميم ويدخل في الكعبة المعظمة فيعلم منه معنى اكبر ما هذا البيت بطريق
البرهان وهو ابلغ وما غنى عن هذا قال اي هذه الكعبة المعظمة ويهلل اي قال لا اله الا الله
ومعناه التبري عن عبادة الغير مطلقا ويلزم التبري عن عبادة البيت المذكور وهذا ايضا

المحتمل

عامة النسخ

عامة النسخ

عامة النسخ

عادة الناس

ابلغ من قصد التبرك عن عبادته بخصوصه ومن لم يتفطن له قال ومعنى التبرك عن توهم
عبادة البيت ثم ان التبرك عن عبادته لا عن توهم الغير تلك العبادة فلا وجه لزيادة عبادة
التوهم وعن عطاء ان النبي صلعم كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت من الكفر و
الفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ويرفع يديه ومن اسم الادعية طلب الخير بالحاح
فان الدعاء بحضرة البيت مستجاب وبحكم لم يعين في الاصل اين في البيت والمشاهدة
الخ المشاهد مواضع الحضور جمع مشهد من شهد المكان اذا حضره شيئا من الدعوات المأثورة
بل اي دعاء دعا جاز لان التوقيت يذهب بالرقة لانه يصير لمن تكرر محفوظه فينبغي
ان يذكر الله تعالى كيف بدا له متضرعا وان تبرك بالمنقول منها اي بالمأثور من الدعوات
فحسن فقد روي عن ابن عمر رضي انه قال بسم الله والله اكبر وروي عن ابن النبي صلعم
اذا نظر الى البيت قال اللهم زد بيتك تعظيما وتشريفا وتكريما ومهابة وبرا وقال
الفقيه ابو الليث في النوازل اذا دخل الحرم يقول اللهم هذا البيت بيتك والحرم حرمك و
العبد عبدك فوفقني لما تحب وترضى واذا نظر الى البيت يقول اللهم هذا البيت بيتك
والحرم حرمك والعبد عبدك فوفقني لما تحب وترضى واذا نظر الى البيت يقول اللهم انت
السلام ومنك السلام حيينا ربنا بالسلام اللهم زد بيتك هذا تعظيما وتشريفا ومهابة ثم
ابتداء بالحجر الاسود ولا يبتدأ في المسجد الحرام بالصلوة بل بالاستلام والطواف الا ان يكون
الامام في الصلوة او خاف فوت الوقت واما ابتداء من غير الحجر لم يذكره محمد في الاصل واختلف
المتأخرون فيه فقال بعضهم لا يجوز وهكذا ذكر في الرقيات وقال آخرون يجوز الا انه يسيء لترك
السنة فاستقبل ورفع يديه وبطون كفيه الى الحجر خرو منكب كذا في شرح الطحاوي ويستقبل
بباطن كفيه الى السماء القبلة عند افتتاح الصلوة والاستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبير
العيدين ويستقبل بباطن كفيه الى السماء عند رفع الايدي على الصفا والمروة وبعرفات
وجمع وعند الجمرتين وذكره الحاكم الشهيد في باب القيام في الفريضة من الكافي عن ابي يوسف

وكبر

وكبر وهلل لما روي مكحول ان النبي صلعم اذا دخل المسجد بدأ بالحجر الاسود وما استقبله وكبر
وهلل وربما رفع يديه لان هذا التكبير تكبير يفتتح به الطواف فيسن به الرفع كتكبير الوتر
يفتتح به الصلوة لان الطواف بالبيت صلوة ملاعبة الطحاوي مسندا الى طاوس عن ابن
عباس رضي عن النبي صلعم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى قد احل لكم النطق
فمن نطق فلا ينطق الا بخير ومن قال ولان الطواف بالبيت صلوة بزيادة الواو العاطفة
زعما ان تقبيل الحجر لا اصل له وهو خطأ كما لا يخفى لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع
مواطن روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار مسندا الى ابن عمر رضي وابن عباس
رضي عن النبي صلعم قال ترفع الايدي في سبعة مواطن في افتتاح الصلوة وعند البيت
وعلى الصفا والمروة وبعرفات والمزدلفة وعند الجمرتين وفي شرح الآثار ايضا مسندا
الى ابراهيم النخعي قال ترفع الايدي في سبعة مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير
للقنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر على الصفا والمروة وبجمع وعرفات
وعند المقامين عند الجمرتين فهذا الاشكال لعدم الدلالة على نفي الزيادة واما على ما ذكره
المص فمشكل لان مجموع المواطن المذكورة في المسند بين المذكور بانه يزيد على السبعة
وقد مر في الصلوة ما يتعلق بهذا فتذكره وذكر ما جعلنا الاستلام الحجر افتعال من السلام
وهو التحية ولذلك اهل اليمن يسمون الحجر معناه ان الناس يحيونه قال الازهري
وقال في ديوان الادب المستلم الحجر اذا لمسه اما يقبله واما يتناوله هذا لفظه
الاستلام ان يضع كفيه على الحجر ويقبله قال واستلم اي قال المعتمد في الهداية على
مختصر الامام ابي الحسين القدوري لا الامام المذكور كما توهم والاصل في استلام
الحجر ما روي في صحيح البخاري والسنن مسندا الى ابن عمر رضي انه جاء الى الحجر فقبله فقال
اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت النبي صلعم يقبلك ما قبلتك ثم اقبل
فبلغ مقالته علي رضي قال اما الحجر ينفع فقال له عمر وما منفعته يا امير المؤمنين رسول الله صلعم

عادة البيان

قال سمعت رسول صلعم يقول يا الله لما اخذ الذرية من ظهر آدم عم وقررهم بقوله
الست بربكم قالوا بلى اودع اقرارهم في الحجر فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار
والحجر يشهد له يوم القيمة وروى الترمذي بطريق ابن عباس رض ان النبي صلعم قال
يحشر الحجر الاسود له عينان يبصر ان ولسان ينطق به فيشهد بمن استلمه او استقبله ان
استطاع من غير ان يؤدي احد لما روى ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده
الى ابي منصور قال سمعت رسول امير الكافر بمكة منصرف الحاج عن منى سنة وسبعين يقول
كان عمر رض رجلا قويا وكان يزاحم على الركن فقال له النبي صلعم يا ابا حفص
انك رجل قوي وانك تزاحم على الركن فتؤذي الضعيف فاذا رأيت خلوة فاستلمه
والا فكبر وامض فصل الحجر الاسود وروضه شبت عليه وبكى طويلا فاذا هو بعمر بن الخطاب
رض فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات خرجه ابن ماجه وقال عمر رض انك رجل ايو عبارة
الحديث على ما رواه احمد بن حنبل يا عمر انك رجل قوي فلا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف
اذا وجدت خلوة فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز
عن ايذاء المسلم واجب والاتيان بالواجب اولى من الاتيان بالسنة اذا امتنع جمعهما قيل
قد يترك الواجب لاقامة السنة كما ينظر الى عورة الحسان لاقامة واجب بانه من سنن
الهدى فيتحمل فيه ترك الواجب بخلاف الاستلام ولانه خلفا وهو الاستقبال
ولا خلف للخلف ما وعلى كل واحد منهما وجه الجواب يلزم التصور في تعليل المص اما على الاول
فلانه لا بد في تقديم مراعاة السنة بان لا يكون من سنن الهدى واما على الثاني فلانه
لا بد فيه من تقييد تقييد بما بان يكون الواجب بخلاف ما تقرر في الاصول من ان الواجب
درجة اعلى من درجة السنة مطلقا فالصواب في الجواب ان يقال ان النظر الى موضع
الحسان حرام الا عند الضرورة فلا حرمة في النظر اليه وقت الحسان ولا ترك للواجب
فلا لازم انكشاف الحرمة للضرورة اقامة سنة من مناسك الاسلام لانه ترك للواجب

لاقامة

لاقامة والفرق واضح والمحذور هو الثاني دون الاول فتامل كما هو جواب عن الوجوه
هو والوقف ما بين شارع الى جبة من النخلة كذا في الكشاف والعذق بالفتح النخلة
كلها وبالكسر الكباسة وهو من التمر بمنزلة العنقود من العنب والمراد هنا هو الثاني
والشارع الجزء شرا في وهو سعف من العنكبوت وهو عنقود النخل لما روى ان عمر طاف
عن ابن عباس رض قال طاف النبي صلعم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن رواه
البخاري في صحيحه وعن ابي الطفيل قال رأيت النبي صلعم يطوف بالبيت على راحلته يستلم
الركن بمحجنه ثم يقبله رواه النسائي والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم بعدها ساكنة المهملة
عود معوج الرأس كالصولجان واستلام الاركان يعني الحجر الاسود والركن اليماني و
اطلاق الحجر على الاثنين ليس بجزئية ومنوهم ان الحجر باعتبار تكرار الاشواط فتوهم
وتخصيصها بالارادة هنا لا بد منه لانه لا يستلم غيره مما على ما يأتي في الكتاب بيانه ولا يلزم
منه ان يكون الحجر باعتبار التكرار كما سبق الى وهم من قال في شرحه ما ذكره يعني الحجر الاسود
والركن اليماني وجمعه باعتبار تكرار الاشواط وانما قلنا لانه ذكر في الكتاب بعد هذا
فانه لا يستلم غيرهما لا عرضا ابا الحجر وجراحة مذبه مما يلي الباب ويسمى الملتزم وهي الفرجة
التي بين ركن الحجر الاسود والباب فيطوف بالبيت سبعة اشواط اي سبع مرات وهي
جمع شوط كطواف وطوف وهو جري مرة الى الغاية والاصل هنا ما روى البخاري في
صحيحه باسناده الى نافع عن ابن عباس عمر رض قال سمعت النبي عم ثلثة اشواط ومشى
اربعة في الحج والعمرة واما لم يستطع شيئا مما ذكر استقبله استقبال الحجر مستحب لما روى
الترمذي والمغني عندنا استقبال الاكثر فيقل يجعل عند الاستقبال باطن كفيه الى الحجر دون
السماء كما كان يفعل في سائر الادعية لان في اصل الاستلام يجعل باطن كفيه الى الحجر
كذا في البدائع ثم اخذ عما يجيء السائل هو المص لا الضرورة كما توهم والضمير في يمينه للطائف
لا للحجر والمراد بيانا حجة الطواف لا بيانا مبدأه كما توهم لانه قد فصل بقوله ثم ابتداء

عمارة

عمارة بيانا

بالحجر الاسود وان افتتح من غيره لم يكره كما في الاصل واختلف المشايخ في انه فعال بعضهم
لا يجوز وهكذا في الوقايات ووجه ان الامر بالطواف محمل في حق البراية فالتحق فعل النبي
صلعم بيانا له فيفترض الاداء به وقال اخرون يجوز لان الامر بالطواف مطلق لكن السنة ما ذكر
في الكتاب وانما خص باليمين لانه لو اخذ عن يساره يعد بطواف عندنا ولكن عليه ان يعيد
ما دام بمكة وان رجع الى اهله قبل الاعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يعتد بطواف
فاروى انه عم استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه اما حديث البداية بالحجر والاخذ عن يمينه ففي
صحيح مسلم عن جابر رض وقال لما اتى النبي صلعم مكة بدا بالحجر فاستلمه ثم مضى على يمينه فرمل
ثلثا ومشى اربعا واما حديث الاضطباع ففي سنن ابي داود وعن ابن عباس رض ان
رسول الله صلعم واصحابه رض اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا ارديتهم
تحت اباطهم ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى وفي سنن ابن ماجه وجامع الترمذي
عن يعلى بن امية رض وطاف رسول الله صلعم مضطبعا ببرد اخضر والمص بين الحديث ما فعل
في حديثين بساط والاضطباع افتعال من الضبع وهو العضد واصله اضتباع كما قرئ
ان تاء افتعال تبدل طاء اذا وقعت انه حرف اطباق وينبغي ان يضطبع قبل الشروع في
الطواف بقليل والاضطباع ان يجعل ردائه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر قال الجوهري في الصحاح
والاضطباع الذي يؤمر به الطائف بالبيت ان يدخل ردائه من تحت ابطه الايمن ويرد طرفه
على يساره ويبدي منكبه الايمن وتغطي الايسر وسمي بذلك الابداء الضبعين وهو ابط ايضا
وهو سنة ولو ترك الاضطباع والرمل لا يجب عليه شيء بالاجماع وقد نقل ذلك عن رسول الله
صلعم قد نقل عن النبي صلعم فعل ذلك فلا فائدة في الاضافة عنه فكانه قد فعله بذلك التقليد لقوله

وهو

وهو سنة الا ان قصر فتبعه ويجعل طوافه ما وراء الحطيم اي ما خارجه والوراء اسم للجانب
التي يواريها الشخص من خلف او قدام وكذا في الكشاف وما قال وراء في الاصل مصدر
جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به
ما يواريه وهو قدامه ولذلك عدي من الاضداد وكان فاعل عن قوله قبل ان يجعلوا
وراءه فما وراء اضيف فيه الى المفعول والمراد به الحلق لانه قطع من البيت الحطيم
اسم للبناء المحيط بالحجر فعيل بمعنى مفعول من الحطم بمعنى الكسر وهو هو ط ممدود وعصوة
نصف دايرة خارجة من جدار البيت مما جهة الشام تحت الميزاب فقوله في الميزاب
توسع وقوله وسمي حجرا منظور فيه لما عرفت انه فرجة بين البيت والحطيم لا الحطيم
نص عليه الجوهري في الصحاح وقال المطرزي في المغرب والحجر بالكسر ما احاط به الحطيم
مما يلي الميزاب من الكعبة ولي الناظر بيان في هذا المقام من قال في شرحه ما ذكر من
الكلام ويسمى الحطيم بالحجر الكاء المهملة وهذا لان الحطيم من البيت ولا ضاع في ان
التعليل من المعلل كالجزء من الشيء وهو من البيت ليس الحجر كله من البيت بل ست
اذرع منه من البيت وما عداه ليس منه لحديث عائشة رض عن رسول الله صلعم قال ست اذرع
من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم في صحيحه والظاهر من كلام المص هو
ان يكون كله من البيت وكذا الظاهر من قوله عم هو من البيت ان يكون كله منه فاما الحطيم
من البيت هذا من قبيل النقل بالمعنى بناء على ما زعم ان الحطيم هو الحجر وعبارة الحديث فيما ذكره
الطحاوي في شرح الاثار مسندا الى الاسود بن يزيد عن عائشة رض هو من البيت
قال عم في جوابها حين سألته عن الحجر ثم قالت فلت ما منعهم ان يدخلوه فيه قال حجرت
بهم النفقة وفي سنن ابي داود وجامع الترمذي عن عائشة رض قالت كنت احب ان ادخل
البيت واصلي فيه واخذ رسول الله صلعم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت
دخول البيت فانما هو قطعة من البيت وان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت

العلامة البيانية في شرح مختصر الوقاية

علامة البيانية

قال الترمذي حسن صحيح وفيما روى البخاري في صحيحه باسناده الى عبد الله بن عمر رض
عن عائشة رض قلت يا رسول الله الا نرد يا على قواعد ابراهيم قال لولا حدثان
قومك بالكفر لفعلت وفي رواية اخرى عنها رض لولا انك قومك حديث عهد بجاهلية لامرت
بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرجه منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا
وبابا غربيا فبلغت به اساس ابراهيم فذلك الذي حمل ابن الزبير على هدمه كان عبد الله
بن الزبير رض هدمه في خلافته وبناه على ما اخبر رسول الله صلعم انما يكون عليه فلما قتل اعاده
الحجاج على ما كان قبل عند الملك بن مروان ومن وهم ان الحجاج فعل به انه حين قال كره
الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير رض فنقض بناءه واعاده على ما كان عليه في
الجاهلية فقد وهم فلهذا جعل الطواف من ورائه اي فلما دل ما روينا على ان الحجر من البيت
جعل الطواف من وراء الحطيم حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز اي لا يحل له ذلك
فعليه ان يعيده ليؤديه على الوجه المشروع فان لم يفعل ذلك بل اعاد على الحجر فقط جاز وان
لم يفعل ذلك ايضا حتى رجع الى اهله فياتي حكمه في باب الجنايات وبهذا البيان والوضوح
ذلك يتبين ان من قال كلام المص في هذا المقام واضح غير محتاج الى البيان لم يتفق على
المرام الا ان اذا استقبل الحطيم وصلى لا يجوز الصلوة جواب سوال مقدر تقريره لو كان
الحطيم من البيت لجاز الصلوة اذا توجه المصلي اليه لان شرط الصلوة التوجه الى شطر البيت
وتقريره الجواب انا لا نجوز الصلوة اذا توجه اليه دون البيت لان التوجه الى البيت فرض
ثابت بنص قطعي وجه قوله تعالى فولوا وجوهكم شطره وما ثبت بنص قطعي لا يتادى
بما ثبت بدليل ظني احتياطا لان فرضية التوجه بنص الكتاب كان حقه ان يقول بنص قطعي
لان العبرة لكونه قطعيا لا لكونه من الكتاب حتى لو كان منه ولم يكن قطعي الدلالة بل ظني الدلالة
لا يتم به التقريب ولو لم يكن منه وكان قطعي المتن والدلالة يتم به التقريب وتمام الكلام في هذا
المقام قد مر في باب التيمم فتذكره والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه فعلمنا في كل من

عناية

شارح

المقامين

المقامين بموجب الاحتياط كما هو الاصل فيما يتعلق بالعبادات وذلك ان الحجر ان كان من البيت
فقد ادى ما وجب عليه بتعيينه وان لم يكن منه فلا يجزيه الطواف حوله ومن قال ينبغي ان يطوف
حول الحطيم ليخرج عما عليه بتعيينه لم يصب في قوله فينبغي لان الظاهر منه عدم الوجوب وقد
عرفت انه واجب ويرمل في الثلثة الاول من الاشواط من الحجر الاسود الى الحجر الاسود
وقال سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد لا يرمل بين الركن اليماني والحجر وانما يرمل مما
يلي الباب الاخر وهذا ليس بصحيح لما حدث الطحاوي مسندا الى ابي الطفيل رض قال رمل رسول
الله صلعم من الحجر الى الحجر وروى ابو داود في سننه باسناده الى نافع ان ابن عمر رض رمل
من الحجر الى الحجر وذكر ان رسول الله صلعم فعل ذلك ثم ارسله وقال ابن عباس رض رمل ليس
بسنة وذلك ان النبي صلعم اضطبع يعني ووذلك ان المشركين اخلوا له مكة في عمرة القضاء
وصعدوا الى جبل فيه ماء وقال ما تمر شرب قداح ومكثهم فاضطبع رسول الله صلعم ورمل
وقال رحم الله امرأ يرى من نفسه جلدا وهذا الطعن قد زال وهذا ضعيف لان البيهقي
رمل في حجة الوداع وهي بعد الفتح وليس ما روى البخاري في صحيحه مسندا الى سالم عن
ابيه قال رأيت رسول الله صلعم حين يقدم مكة اذا استلم الركن الاسود اول ما يطوف
يخب ثلثة اطواف من السبع وفيه ايضا مسندا الى نافع عن ابن عمر رض قال سعى النبي صلعم
ثلثة اشواط ومشى اربعة في الحج والعمرة وحدث الطحاوي في شرح الاثار مسندا
الى جابر رض قال طاف رسول الله صلعم في حجة الوداع سبعا رمل منها ثلثا ومشى
اربعا فعلم بهذه الاحاديث ان الرمل من السنن الحج التي لا ينبغي تركها ولكن صح ان السبب
في الاصل ما قال ابن عباس رض ولكن بقاء الحكم مستغنى عن بقاء السبب كالرمي
الجمار سببه طرد الشيطان من ابراهيم عم ثم بقي ذلك الحكم وان زال السبب وكان في
الخافقين في صلوة النهار فانها كانت سبب مغالبة الكفرة وان العاتهم رسول الله صلعم
ما قال الله تعالى والعوا فيه لعلكم تغلبون وقد يقع واجبا بقول رسول الله صلعم وان زال السبب

وقال هذا استثناء عمر رض لما اراد الرمل في طوافه فقال علام كنتم وليس ههنا من اراه
وكما رايت رسول الله صلعم يفعل وافعل اي عاله قال فلت السبب الحكم يتبع بانتفائه السبب
على ما مر في كتاب الزكوة في سقوط صفة المؤلفة قلوبهم قلت الحكم يدور مع الدليل لا مع
السبب فالاصل ان يبقى الحكم ما بقي الدليل وان زال السبب الا ترى ان في الدليل اشارة
الى تعليل الحكم بسبب كان في المؤلفة قلوبهم قال فيه اشارة الى ان ذلك ليتالف قلوبهم فالاصل
في مثل ذلك سقوط الحكم بعد زوال السبب والرمل ان يهز في مشية الكتفين الهز كتحريك
مخصوص تشبه الحركة المتداعية الى الجهتين المتقابلتين ولا يلزم ان يكون احديهما
الى قدام اليمين والاخرى الى مقابلة بل قد يكون احديهما الى يمينه والاخرى الى شماله وقد يكون
احديهما الى فوق اليمين والاخرى الى تحت كالذي نحن فيه فلا يلزم ان يكون الهز بالجنب و
ولا لوضع كل قوتهم كل مبارز بجنبه بين الصفين المبارز من يبرز الى قرينه للمحاربة والنهوض
مخصوصة في المشي بظهر اصحاب الجلادة وكذلك الاضطباع قد عرفت فيما سبق ان
الاضطباع يستحب في الاشواط كلها فلا حاجة الى اعادته هنا وعلى تقدير الاعادة ينبغي ان
يعاد على وجه التعميم للاربعة الاتية ايضا فكان سبب اظهار الجلد الى الجانب ورود وكذلك
الامر لاجل الحكم المذكور ولهذا يبقى بعد زوال السبب على ما مر تقييد حين قالوا حين ظرف
زمان استعير للتعليل كما ان حيث ظرف مكان وقد يستعمل وانما قلنا انه استعير له لعدم
الصحة للظرفية لان الاظهار المذكور لم يكن وقت قولهم بل كان بسبب قولهم اصنام يعني
يضرب بعال اصنام المشركين اي تقدم ويشرب مرتبة رسول الله صلعم كذا في ديوان الادب
ثم يبقى الحكم بعد زوال السبب لما عرفت ان الحكم يبقى ما بقي الدليل ولا يزول بزوال السبب
وفي رمل لما فعل ابن عباس رض وقدمه تقصيد في زمان رسول الله صلعم على ما روى
جابر وابن عمر رض ان رسول الله صلعم طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلث
الاول لم يبق من المشركين احد بمكة وقتئذ وبعده في زمان الخلفاء الراشدين رض فانهم

فوق

وسائر

وسائر الصحابة رض فعلوا ذلك بعد زوال السبب ويمشي في الباقي من الاشواط على هيئته
لانها هي الاصل في العبادة والرمل يثبت على خلاف القياس بفعل رسول الله صلعم والهيئة
بكسر الهاء وفتح النون السكينة والوقار فعلة من الهون هو المنقول عن رمل رسول الله
صلعم فعله مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه واحمد بن حنبل قال زحام الناس في الرمل
قام الى وقف على قدميه ولا يتعدى الى ان وجد مجالا للرمل لان من سنن الطواف ولا بد له
فيتقي حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف استلام الحجر الاسود فان له بدلا وهو الاستقبال
فلا يتقي له اذا زوحم بل يكتفي بالاستقبال او اتعذر الاستلام ويستلم الركن اليماني و
الاصل في النية الى اليمن والشام يمن وشامي ثم صنفوا اصرى باي النسبة وهو ضرب منها
انما قالوا اليماني والشامي وهو صرف في ظاهر الرواية قال ابو بكر الرازي في شرح
مختصر الطحاوي اما الركن اليماني قال استلمه فحسن وان تركه لم يضر في قول ابي حنيفة
وابي يوسف رح وقال محمد رح يستلم الركن اليماني ويقبل كما يقبل الحجر الاسود ولا يستلم
غيرهما اي غير الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود ولا يقبل الاستلام على خلاف القياس
فيثبت بفعل النبي عم وهو مخصوص بما فيه الحكم في غيرهما على اصل القياس كان يستلم
هذين الركنين حديث الطحاوي في شرح الاثار مسندا الى نافع عن ابن عمر رض ان
رسول الله صلعم لم يكن يمس من الركنين الاسود واليماني الا استلمهما في كل طواف ولا يستلم
هذين الاخرين فلما ثبت ان رسول الله صلعم لم يستلم غير الركن اليماني والركن الاسود
لم يجز استلامهما لان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لعدم الدلالة
فيه على عدم الجواز بل لما مر من ان القياس يثبت المتمم اي باقي بعد فراغه عن الاشواط
السبعة مقام ابراهيم عم وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه وفي بعض النسخ قال ثم باقي المقام
اي قال المص في المتن على وفق ما في مختصر القدوري او حيث يتيسر من المسجد لان الصلوة
لا تختص بمكان دون مكان قال في شرح الطحاوي يصلي ركعتي الطواف في وقت يباح له

ثم باقي

عامة البياع

التطوع ويدل على صحة هذا ما روى ابو جعفر الطحاوي ان عمر رض صلى ركعتين الطواف بعد طلوع
الشمس وكان وكان يعزر من الصحابة رض ولم ينكر عليه احد فهو محل الاجماع فان قلت
قد ذهب قوم الى اباحة الصلوة للطواف في جميع الاوقات لما روى عن ابن عباس رض عن
النبي عم صلعم قال يا بني عبد مناف ان ولينم هذا الامر فلا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى
اي ساعة شاء من ليل او نهار فالجواب عنه قلت الحديث المذكور معارض بما صح عن النبي صلعم من
النهي عن الصلوة عند الطلوع وعند انتصاف النهار وعند الغروب والترجيح هنا بما تقرر في موضعه
من علم الاصول ان المحرم يقدم على المبيح عند الجهل بالتاريخ ومن المتصورين بغرض هذا الكتاب
من تصدى الجواب والتحقيق في هذا الباب في ما ان الاسنى مجاب لكما لا يخفى على ذوي الالباب
لانعدام دليل الوجوب لا يخفى ما في تقريره تعليله من القصور فان انعدام دليل الوجوب ليس
من خواص السنة بل يوجد في المستحب ايضا ويمكن ان يقال ان السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في
الدين ينتظم المستحب عنده فكانه يقول لا خلاف في انه سنة بالمعنى المذكور انما الخلاف في انه
ابلغ من الوجوب او بقي في حد الاستحباب واذ لا دليل على الاول نعين الثاني والله اعلم بالصواب
وقوله عم واما الاستدلال بقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم موضع المسجد الحرام
فامر باتخاذه مسجدا كما كان من قبل فمتفق على وجه تمام الاستدلال بها وانه فاع
الاية اعني الهادي الى الرشاد ويبعد الطائف فيه كذا وهو ان هذا الحديث
لم يعرف عند اصحاب الحديث ولم يوجد في كتبه نعم فعله عم اياما ثابت في الصحيحين
وسائر كتب الحديث كمن مطلق فعله عم لا يدل دليلا للوجوب لا يقال لعل الراوي اذا
كان عدلا لا يغفر عدم وجود الحديث في الكتب المشهورة لان ايراد الحديث على الوجه
المذكور في مقام الاستدلال به ليس من قبيل الرواية له فالوجه الصواب لاصحابنا
في هذا الباب ما قيل انه صلعم لما انتهى الى مقام ابراهيم عم قرا واتخذوا من
مقام ابراهيم عم مصلى فصلى ركعتين قرا فاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وقل

عامة البيان

عامة البيان

هو الله احد ثم عاد الى الركن فاستلمه ثم خرج الى الصفا رواه احمد ومسلم فثبت عم
ان صلوته كانت امتثالا لامر الله تعالى والامر للوجوب وقال السدي وقتادة امروا
ان يصلوا عند المقام واما قوله عم لا الا ان تطوع في جواب الاعرابي حين قال هل
علي الصلوات الخمس هل علي غيرهن فلا يعارض دليل الوجوب هنا لان متروك
الظاهر لما مر في باب العيدين من التمسك به في سنية صلوة العيد وما قيل في تعليل
ان متروك الظاهر انما اجتمعنا على ان صلوة الجنازة فرض وصلوة العيدين واجبة ليس
بتام لان صلوة الجنازة فرض على الكفاية والمنفي في الحديث المذكور ما وجب على سبيل
العين فلا ينافي وجوب شيء اخر غيره ما ذكر على سبيل الكفاية وصلوة العيد وجوبها على
احدى الروايتين عن ابي حنيفة رح فانها لا تجب عندنا الا على الامصار والاعراب ليس
منهم فلا وجه للاستدلال بوجوبها على ان الحديث المذكور متروك الظاهر بل يجوز ان يكون
حديث الاعرابي قبل وجوب سنن الصلوة فلذا السؤال به وهذا لان السؤال رتب على الطواف
لا يجوز قبله ويكره ان يفصل بين الطواف والسعي فصار كبعض شوط الطواف والاستلام
بين الركن شوطين سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف لا يكون بعده سعي لانه اذا لم يكن بعده
سعي لا يوجد الملحق بالاشواط فلا يعود الى الحج وسمي طواف التحية لان تحية البيت كتحية
المسجد وسمي ايضا طواف اللقاء وطواف اول العهد يعني العهد بالبيت لقوله عم من اتى
البيت فليحيه بالطواف وجه الاستدلال انه عم امر بطواف التحية ومطلق الامر للوجوب
وسيأتي تقريره وجه الجواب عنه باذن الله تعالى ولنا ان الله تعالى امر بالطواف حاصل ما ذكره
من جهة اصحابنا انه لا دليل على وجوب هذا الطواف لا في الكتاب ولا في السنة والتمسك
بما لا مساغ للرأي فيها فثبت انه ليس بواجب والامر المطلق لا يقتضي التكرار يعني ان نص
الكتاب ساكت عن ايجاب هذا الطواف ونفي الحديث لا يدل عليه بل الظاهر منه الاستحباب
عامة او بتقريره في الكتاب ببيان سكوته عن الايجاب لا بيان دلالته على عدم الايجاب

كما سبق الى وهم من اعترض منا بوجوب تحريمه بان للخصم ان يقول نعم ان الامر المطلق
لا يقتضي التكرار لكنه لا ينافيه فلا دلالة فيما ذكره على عدم وجوب التكرار فلا يتم حجة على
محل الخلاف على ان الاستدلال على الوجه المذكور على تقديره تمامه لا ينفي وجوب هذا
الطواف ينفي وجوب طواف الصدر ووجوبه مسلم عند المستدل ثم ان طريقة الاستدلال
المذكور منه الزيادة على النص بخبر الواحد وهي انما يلزم على تقديره تمام ما ذكره لما لو لم يكن
فرق بين الواجب والنفل والفرق ظاهر ولهذا لم يلزم ذلك المحذور في القول بوجوب
قراءة الفاتحة في الصلوة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقدم تفصيل هذا في كتاب
الصلوة وانما طنا وتحريره بالان كلامه وهو هذا فلت هذا استدلال ضعيف لان لقائل
ان يقول سلمنا ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار وسلمنا ايضا ان طواف الزيارة هو المراد
بقوله تعالى وليطوفوا لكن لا نسلم انه لا يكون طواف السنة واجبا بدليل اخر يوجبه ولهذا
قلنا بوجوب طواف الصدر وان كان قوله تعالى وليطوفوا لا يقتضي التكرار على انا نقول
ان مالكا لا يرى النفل في طواف القدوم بل يقول انه واجب بدليل اخر وبين النفل و
الواجب فرق فلا يثبت التكرار وفيما رواه سماعة حجة جواب عن استدلال المخالف بالحديث
يعني انه لا يخلو عن عبارة من الدلالة على ان الامر للاستحباب لا للوجوب وذلك
ان التحية في اللغة اسم الاكرام يبتدئ به الانسان على سبيل التبرع ولهذا لم يكن تحية
المسجد واجبا بقوله عم من دخل مسجدا فليصل ركعتين والفرق بينهما بوجوب احديهما
دون الاخرى تحكم ولا يسوغ على ما ذكرنا انهم قالوا بوجوب رد السلام مع ان الوارد
في قوله تعالى فحيوا باحسن منها الامر بالتحية لان وجوبه بنص الاية لانها لا تعم دليلا
له لان الوارد فيها الامر بالتحية باحسن وهي ليست بواجبة وانما وجوبه بالاحاديث
الواردة في هذا الباب والله اعلم بالصواب واما الجواب عن كل قوله تعالى فحيوا
على المشاكلة فليس بصواب وانما خطر ببال بعض ذوي الالباب والله لان شرطها

تعذر

تعذر الحقيقة والشرط المذكور مفقود هنا لا معنى الحقيقة للعبارة المذكورة مناسب للمقام وملايم
لسابق الكلام فلا مساغ للعدول عنه كما لا يخفى على ذوي الافهام وليس على اهل مكة
طواف القدوم كما لا يخفى في المسجد في حق تحية المسجد ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه
حتى يتراءى الكعبة وذلك لما روي في السنن عن جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج
من الباب الى الصفا فلما دنا من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله تعالى
وقال نبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فكبر الله تعالى ووحده
قال في البدائع الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شيء عليه وفي الهداية
ولو ابتدأ من المروة يعتد به عندنا ولكن يجب عليه اعادة الشوط الاول ليقع على الوجه
المشروع ولا يعتد به عند الشافعي حتى يكون البيت على يساره اي بحيث يتعلق به
الرؤية من الصاعد هذا على توسع الشايع والا فالتغير والانتقال من حال الى
حال في جانب اليسار دون اليمين قال ثم يهبط نحو المروة اي يعدو في البدائع على
وفق ما قال الامام القدوري في مختصره ومن وهم ان الضمير راجع الى الامام المذكور
فقد وهم يقال الحط نحو فلان اذا انزل متدرجا متوجها اليه ومن قال في شرحه اي ينزل
من الصفا قاصدا نحو المروة لم يدر انه لا وجه لزيادة نحو لان القصد الى الصفا نفسه
فاذا بلغ الوادي قبل ان يبطن الوادي يسعى السعي ولم يبق له اثر الا ان جعل له
ميلان اخضران واصفران لبيان ان بطن الوادي يسعى الحاج فيما بينهما كذا ذكره خواهر زاده
في مبسوطه وقيل احد الميلين الرسوم بين الميلين الاخضرين هذا على طريقة التغليب لما
عرفت ان الميلين ليسا باخضر قال في البدائع فاذا كان عند الميل الاخضر في بطن الوادي
سعى حتى يجاوز الميل قال في التحفة ثم اخذ السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة
اولى لكونه واجبا فحمله بالفرض اولى لكن العلماء خصوا في اتيان السعي عقب طواف
القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت لطواف الزيارة يوم مشغول من الرمي وذبح ورمي الجمار

عامة العلماء

مهمة

وكون ذلك طوافا فجعله تابعا للسعي وهو طواف القدوم كتحقق على الناسك الى منا كلامه
وقدمنا ان سنية طواف القدوم في حق الافاقي فاذكره من وجه التحقق وجعل السعي المذكور
عقب الطواف المسنون انما يتم في حقه قال وهذا شوط اي قال المصنف في البداية والاشارة
الى ما ذكره قبل هذا من قوله سعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يفتح على بنية حتى يأتي
المروة فيصعد عليها بفعل كما فعل على الصفا قال صاحب الزخيرة لا خلاف بين اصحابنا
في ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة واما الرجوع منها
اليه هل يعد شوطا اخر اشار محمد في الاصل الى انه شوط اخر وكان الطحاوي لا يعتبره شوطا
اخر والاصح انه شوط اخر انتهى فمن وهم انه في رواية الطحاوي السعي من الصفا الى المروة
ثم منها الى الصفا شوط واحد فيكون اربعة عشر شوطا على الرواية الاولى ويقع الختم
على الصفا فقد وهم اما اولا فلما عرفت ان الطحاوي لا يعتبر الرجوع اي لا يجعله شوطا فلا
في حد السعي الواجب ويقول ان الحاجة اليه ليحصل شوطا اخر من الصفا لا كون شوطا
او بعض شوط او الشوط اعني هو الذهاب من الصفا الى المروة وقد سبقه الى الوهم
المذكور الامام الاسبيجابي حيث قال في شرحه لمختصر الطحاوي يبدأ بالصفا ويختم
بالمروة وبعد البداية شوطا والعود شوطا اخر وقال بعضهم بعد البداية والعود شوطا
واحد ثم قال وهكذا ذكر الطحاوي لانه قال يبتدأ في كل مرة منها بالصفا ويختم بالمروة
ولم يدر ان ما نقله عن الطحاوي صريح في انه لم يجعل العود جزء شوط ضرورة انه لا بد
من الختم بالصفا فالاستدلال بالمنقول المذكور على ان الشوط عند الطحاوي مجموع البداية
والعود من قبيل الاستدلال بما يدل على نقيض المدعى واما ثانيا فلان الختم يحصل بالمروة
لا بالصفا على ما نبهت عليه مرارا وقرع به سمعك سرا وجهارا فتقول ويقع الختم على
الصفا وهم منه وقد سبقه اليه الامام السرخسي حيث قال في المبسوط والاصح ما ذكر
في الكتاب لان رواة نسك رسول الله صلعم اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط

صدر الشريعة

عمامه

وعلى ما قال

وعلى ما قال الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا فان قيل قوله يصير اربعة عشر شوطا على
ان يكون الختم عنده بالصفا والعجب من ابي بكر الرازي انه بعد تقريره بان الختم عندنا
بالمروة يقول كما قال الامام السرخسي وذلك انه قال في شرحه لمختصر الطحاوي والقدوري
وقد روي عن النبي صلعم نحو ما ذكره الا قوله يبتدئ في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة
فان هذا غلط وبنى على هذا اربعة عشر شوطا وانما عليه سبعة اشواط ولم يدر ان مبنى
الذي زعمه على ان يكون الختم عند الطحاوي بالصفا فبعد التصريح بان الختم عنده بالمروة
القول بلزوم ما ذكره غلط ظاهر ولقد احسن من قال لا تعدمن على لخطبة اضيك كيلا تخطي
ابن اخت خالتك بقي ههنا نكتة وهو ان الاستدلال على اصحية ما هو المشهور بانه قد روى
نسك رسول الله صلعم عليه وسلم على انه طاف بينهما سبعة اشواط ليس بتام لان الطحاوي
ايضا يقول به انما الخلاف في حد الشوط فانه ينكر دخول الرجوع من المروة الى الصفا فيه على
خلاف ما هو المشهور فروايتهم نسك رسول الله صلعم انما تقوم حجة عليه ان لو كان
الشوط في روايتهم مفسرا وليس كذلك والا لما كان للخلاف مجال لانه مثل ذلك ليس
مما يدرك بالرأي انما طريقه السماع وقد قال بعضهم ان اهل الحديث اورده في عامة
كتبهم ان النبي صلعم سعى بين الصفا والمروة سعيا ولم يذكر وان البداية من الصفا شوطا
والعود من المروة شوط فيحتمل ان يكون طواف النبي صلعم على ما قال الطحاوي فيكون
ان يكون على ما قال سائر الفقهاء وعلى الاول يحصل الخروج عن العهدة بيقين فيكون
الاخذ به اولى واما على قول من نفى البعض في توجيه ما قال الطحاوي ان النبي عليه السلام طاف
على الصفا قال ابدأ بما بدأ الله تعالى به روى جابر رضي الله عنه في السنن مراد به ما ذكره قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله تعالى فيفهم منه ان يبدأ من الصفا في كل شوط لان الحديث
مطلق يشمل بداية كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون من الصفا
الى المروة والعود من المروة الى الصفا شوطا لا محالة فتنظر فيه اولا يلزم من كون البداية

مبسوط عمامه

عمامه السابق

في كل شوط من الصفا ان يكون المشي من الصفا الى المروة والعود منها اليه شوطا واحدا
لاحتمال ان يكون الشوط عبارة عن الذهاب منه اليها وحده ويكون العود منها اليه لضرورة
تحصيل الذهاب منه مرة اخرى وقد عرفت فيما سبق ان هذا هو الدلالة ان الختم عند بالمروة
ولو كان الرجوع عنده معتبرا لان لضرورة تحصيل شوط اخر لوجب ان يكون الختم عنده بالصفا
ثم انه لم يعبر في قوله رواه جابر رض في السنن فان الرواية في السنن لاصحابها لا لجابر رض
فالصواب ان يقال روى عن جابر رض في السنن وكذا قوله ان المفعول في قوله كم شوطا
محذوف والمفعول اذا كان محذوفا يقدر اعم الاشياء لا اخصها لعدم الاولوية فيكون تقدير
تقدير الكلام بدا الكل شوطا من الاشواط بما بدا الله به اي بالصفا فيكون الامر على ما قاله
الطحاوي محل بحث وهو ان تقدير الاعم عند عدم القرينة للخصوص بناء على اصل تقرر عندهم
وهو ان الزيادة على ما يندفع به الضرورة لا تلتزم الا بدليل يدل عليها وموجب هذا
الاصل ان يكون تقدير الكلام بدا بمجموع الاشواط بما بدا الله تعالى لا كل واحد منها اذ فيه
زيادة يندفع الضرورة بدونها فالاصل تمسك به العائل المذكور عليه لا له فافهم واعلم
ان لا خلاف في شوط الطواف فانه من الحجر الى الحجر باتفاق الفقهاء انما الخلاف في شوط
السعي فانه ينتهي بالمروة عند الجمهور وبالصفا عند الطحاوي وهذا الوقوف ليس لانه الطواف
دوري اما لا يتاتى الحركة دورية فيكون المبدا هو المنتهى بالضرورة والسعي قطع مسافة مستقيمة
وكذا لا يقتضي عدوه على بدنه كما سبق بعض الاوهام لانا نكون السعي على نهج
الاستقامة لا بناء على اعتبار شوط على وجه يكون مبدا له منها وكشوط الطواف فوازن الوقوف
بينهما على السعي لا على العقل فان الطحاوي انما قال ما قال رواية لا دراية على ما افصح عنه صاحب
الهداية حيث قال فيما قال الطحاوي انه خلاف ظاهر الرواية غير انه الكذا مارواه هزيما فلذلك
ينسب اليه بعبارة عن الى سنا كلامه لا يقال لو كان المعنى على ما قال الطحاوي لقائل بدا كل شوط
بالصفا لانا نقول الكلام في كل ما ذكر معنى ما قال الطحاوي لانه تعيين له ثم لنا فيما قيد في النسبة

الى الطحاوي

الى الطحاوي مما لا يرتضيه من الختم بالصفا وختم بالمروة ضلال لان جعفر الطحاوي في هذا
لانه قال بفعل بدا وكذا سبع مرات بيدا وفي كل مرة بالصفا وختمها بالمروة اثما خلافه في
انه يعتبر في كل شوط البداية من الصفا والختم بالمروة والجمهور يعتبرون بداية الاول من الصفا
وختمه بالمروة فهم يعتبرون الرجوع من المروة الى الصفا شوطا اخر وهو لا يعتبره
وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل فيه اي في قوله كم بدا بالصفا وختم بالمروة نفي لقول
الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا الى الصفا وهو لا يعتبر رجوعه فلا يحصل
وكذا شوطا اخر لقوله عم ابدوا بما بدا الله فان قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقد قلتم لموجب عمومه في التمتع والدين والصوم اما الاول فلان التمتع بدا بالعمرة
وقد بدا بالحج واما الثاني فلانه بدا بالدين وقد بدا في الكتاب بالوصية واما الثالث
فلان المتوضي بدا بغسل اليد وقد بدا في اية الوضوء بغسل الوجه قلت اما المخالفة
لان الترتيب في الوضوء على وفق ما ذكر في نص الكتاب مدعى حيث بدا بغسل الوجه اذا
شرع في الوضوء وتقديم غسل اليدين الى الرسغين على وجه السنة على انا قد اجبنا بان
فعل من الشارع لقوله عم ان الله كتب كما انه لم يفرق بين الركن والشرط والا فما تمسك
به انما ينتهض دليلا على ثبوت الاعم منها والشرط او في درجة من الركن فهو متعين
عنه فقد الدلالة على ثبوت الا على وكذا انا نقول ان الامر بالسعي انما يدل على وجوبه وهو
القدر المشترك بين الموجبين لا على ركنيته وكذا ظاهر والتاكيد المستفاد من قوله كتب
عليكم يقرر معنى الوجوب ويعينه بدفع احتمال الندب ومعنى الركنية امر وراء ذلك لا يتناوله
اليه قوت ضد الواجب خصوصا في اعظم شعائر الاسلام ومثله يستعمل للاباحة كما في قوله
تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وما يستعمل للاباحة ينفي اصل الايجاب
فان الايجاب على وجه الركنية ورد العارض في تفسير باب نفي الجناح يدل على الجواز
الراجح في معنى الوجوب فلا يرفعه وكذا مر وواو الاضافة في ان الاباحة والتخيير بين الفعل

الم او ما التخصيص
بما سبق الفقهاء
فلا فاوه
الدين
المعاذير
منه

والترك يبعد التبادر الى الفهم عرفا مما رفع الجناح وان كان مفهومه بحسب العقل مجرد عدم
الحرمة والكراهة فيعم الواجب والمندوب لا يقال ان قرينة كونها من شعائر الله بايد فعلا اباحة
لانا نقول لا يخفى السؤال بانه لا فايدة في نفي الجناح بعد اثبات انها من شعائر الله بل ربما
لا يتلائم ذلك اخرا وفي مراتب الاول الندب وفي الثاني الاباحة نعم لو قيل في رد ما ذكر
ان رفع الجناح عنه منصرف الى السعي نفسه الى وجوه الصحيح في محل الطواف يرشد اليه ما
قالوا في سبب النزول من ان اسافا كان على الصفا ونائلة على المروة وكانا اهل
الجاهلية اذا سعوا مسحوهما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام وكثر المسلمون اذا
يطوفوا بينهما فنزلت ونظيره ما انه لو كان في الثوب نجاسة يسيرة ولا ثوب له غيره
فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه فان رفع الجناح يرجع الى مكان النجاسة لا الى الصلوة
بها والى هذا اشار الشعبي بقوله انما قال فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهو طاهر من
حيث ان جواب لمن توهم ان فيه جناحا لضيق كان عليه قبل نزول ما ذكر المعنى ملخص
ابن مسعود رض اما ترى فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما وهو اما يثبت قرآنا لا ينزل
عن الخبر المسموع عن النبي صلعم وهذا اندفع ما اورد عليه من انه لو اريد الاباحة لقيل
انه لا يطوف بهما الا انا عدلنا عنه في الايجاب عود الضمير هنا وكذا الاشارة فيما قبله
الى الاستعمال المذكور لا الى السعي المذكور اي عدلنا في بيان مدلول النص عن مقتضى الاستعمال
فالمخالفة بموجب الاستعمال لمدلول النص في الايجاب ايضا في حق فان موجب استعمال الاجناح
عدم الايجاب ممنوع وجه ان المعنى ترك العمل بظاهر النص في نفي الايجاب فقد وجه وعدل
عن سنن الصواب وما فهم ان التعبير بالعدول انما يناسب عندنا بالاستعمال دون نقل
الكتاب واما من قال في شرحه هذا المقال الا انا اثبتنا الوجوب بخبر الواحد فقد ضل اي
ضلال وكانه لم يدر معنى قوله ثم معنى ما روى كيف استحب بانه ان المخالفة في هذا
القدر من العدول وانما يخالف في الزيادة عليه المثابة في ضمن العدول باركية العدول

المذكور

المذكور بالاجماع وظهور هذا من السياق لم يتعرض المص لبيان وجه حرجا تعويلا
على انهما من تفاصيل الكلام ومن لم يتنبه لهذا زعم ان سكوت عنه وقيد في وجه
العدول ان كان عملا بقوله تعالى من شعائر الله لان الشعائر لا يسع تركها وذلك انما يجمع
شعيرة وهي العلامة والموضع انما يكون علما اذا اختص به فرض يؤدى فيه فاول الاية
يدل على الوضعية واخرها يفيدها مطلقا بان فيض عملا لا علما وهو الواجب وفيه نظر ومن
زاد على ما ذكر قوله وكما فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب فقد عدل عن سنن
الصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب ومنهم من قال فجعلنا بينهما الفرض والمباح ولم يرد
انه لا يتم التقريب لان المستحب يضاهي الفرض والمباح واما احتمال ان يكون العدول
عملا بما روي من الحديث فلا يرفع المص على ما نبهت عليه فيما سبق وسبب نزول الاية
ما ذكره الواحدي عن ابن عباس رض قال كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له اساف
وعلى المروة صنم على صورة امرأة تدعى نائلة زعم اهل الكتاب انهما زنيا في الكعبة فمسخهما
الله تعالى حجرين ووضعا على الصفا والمروة ليعتبر بهما الناس قال الله تعالى عبدا من دون
الله تعالى وكان اهل الجاهلية اذا طافوا بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية
فان قلت ليس في الايجاب شيء يغني به عن بيان عدم الجناح فيه قلت لا يجوز الجمع
بين الوجوب ولزوم التبعة كما في قتل الحل الصائل على ان الواجب هنا السعي بين
الصفا والمروة والنفي الجناح في طوافهما وما بينهما وجه الخلل في تقرير الاجناح من
قبلنا لان بناء على عدم الفرق بين محل السعي الواجب ومتعلق الطواف الذي نفي
عنه الجناح ولان الركنية لا تخرج ما في هذا التعليل من القصور اذ لا يلزم من انتفاء الركنية
ثبوت الوجوب فلا يتم به المطلوب نعم يتم به الرد لقول المخالف اللهم الا ان يقال انه مما
قبل الاجناح بعدم القائل بالفصل ثم معنى ما روي بعض الرواة ومن قال ابو يوسف ان الخفي
فكانه ظن ان ما رواه الحديث المذكور غير ان تقدير المص بتاويل وليس على قوله فاجنح

عليه ما قبل ما بال الحرف عن الاستدلال به فانه يكون خبر واحد دليل على الوجوب
دون الركنية وانه فرع الجواب عنه بان الحرف عنه لان رواية ضعيفة والصواب
في الجواب ما سنتقف عليه باذن الله تعالى كتب الاستحباب فان قلت لا حاجة الى التاويل
بل لا وجه له فان الوجوب والاستحباب على مصطلح اهل هذا الفن لا يجتمعان وقد مر ان
المكتوب واجب عندنا قلت بل المكتوب وهو السعي بين الصفا والمروة اي الشيء بسرعة
مستحب وانما الواجب عندنا اصل الشيء بينهما ومن هنا خرج الجواب الموعود وكانا
نقول ان الامر بقوله فاسعوا للوجوب في اصل الشيء وللندب في وصفه والجمع بين معنيي الامر
يجوز اذا كان في مجلس على ما بان في كتاب الوصايا وهذا الاعتبار الرفيق فرفع
على الخول من اية النووي والاصول فلهذا لم ينقل عنهم كلام ما هذا النوع في محل من الحال
المتحدة له كما في قوله تعالى يعني على ما قال ان الاية المذكورة غير منسوخة وانما اختار
المص لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصار الى الاخذ باحدهما بالاخذ الاخذ
الضرورة الامرة لان الامر لا يقتضي التكرار وما تكرر وجوبه من الصلوة والزكوة ونحوهما انما
تكرر لان الشارع علق وجوبها باسباب متكررة والفعل بالسبب يتكرر بتكرره بالنص
على خلاف القياس لان معنى العبادة على السكوت فلا مساغ لاثباتها مشروعية تكرارها بالقياس
يعلم الناس فيها الخروج الى ملى من جملة ما يعلمهم الاحرام بالحج واما الافاضة
فليست ما يعلمهم فيها بل هي ما يعلمهم في الخطبة الثانية فعلم من هذا ان المص ترك ماهية الركن
وذكر ماهية الترك فالحاصل عبارة الحاصل لم تعاوض محل لان المعتبر به تفصيلا بالنظر
الى ما سبق ولنا حقا يقول ولهم لان زفر لنا لانها ايام الموسم بل لان يوم الترويه
يوم الحج ويوم عرفة يقف ويوم النحر يطوف بالبيت وفرايض الحج هذه الاشياء فيخطب
في كل يوم بما يوافق منها والثانية بعرفات قبل الجلوس بين الخطبتين دون الاولى
والثالثة ولا وجه له اذ قد صح ان النبي صلعم خطب على ناقته يوم عرفة فلا يتصور الجلسة

عامة النسخ

عناية
مما قال اول
على الوجوب من
الركنية لا يجب
لا يلزم

انما قلنا بل لان الاية التعليل
الذي ذكره المص يرجع ضعيف
كما لا يخفى

مما قال بركن منها
لا يجب لان الاحرام
شرط لا ركن منه

بينهما

بينهما وهو على الناقة ولا منبر بعرفة حتى يقال لعله خطب عليه فجلس فيقيم بها وهذا الاشارة
الى ما فهم من كلامه ثم الدالة على ان التوجه الى عرفات عند ادراك صلوة الفجر عنا وهو تاخير
التوجه المذكور عن طلوع الشمس ومن تتبع لهذا قال في شرحه هذا القول اي الذهاب الى عرفة
بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو وقع قبله جاز ومن لم يتنبه له قال في كلام المص خلل لانه
كان عليه ان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا بيان
الاولوية وكان هذا القيد ترك سهوا لكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح
الكرخي والايضاح وغيره بانه ان ما ذكر في تعليل السهو المذكور ما يقتضي الجمع اما
لو وقع قبله اي قبل الوقت الذي دل عليه اذا التراخي على الوجه الذي مر بيانه فليس فيه
اضمار قبل الذكر كما سبق الى وهم من توهم ان الضمير البارز عايد الى طلوع الشمس لا يتعلق
بهذا المقام يعني منع حكم من المناسك فان قيل لا يجوز ان يكون المكث نفسه الى طلوع
الشمس من المناسك كالوقوف بالمزدلفة فما ذكر انما يثبت بدليل منقول ولم يوجد ولقائل
ان يقول يمكن تحريم كونه دليلا قيد بتفصيل لما ذكره من صلوة الامام بالناس الظهر
والعصر فلا تكرار في قوله ويصلي بهم الظهر والعصر والفاء في قوله فيخطب للتعقيب
بلا تراخ ومن هنا علم تقديم الخطبة على الصلوة فانتظم قوله وقال مالك يخطب بعد
الصلوة وفي شرح الطحاوي لو ترك الخطبة وجمع بين الصلوتين او خطب قبل
الزوال لم يجزه الجمعة اجزاء وقداء اذا فعل ذلك متعمدا خلاف الجمعة فانه اذا ترك
خطبتها او خطب قبل الزوال لم يجزه الجمعة كما فعله رسول الله صلعم فوقتها يتعلق
بهذا فتذكره ولان المقصود لانهم بعد الفراغ من الصلوة ينفر قوم في الموقف فلا يجتمعون
لسماع الخطبة قبل خروج الامام يعني من الغلط والحج منها من المتصدين
لغيره من حال بالرفع عطفا على قوله تعليم المناسك وانا لا ازيد على الحكاية ولعلك
تعتبره على التعجب وعن ابي يوسف انه يوذن في النيبين وعن ابي يوسف انهم يوذنون

قال الجوهري عند الصحاح اسم البدن
الغالب عليها التانيث وتترك
الفرق الاعم والنعم والعراق
والواسطة والابل والغنم
فانها تذكر وتؤنث ويجوز
ان تريد بها البعير
والبقرة فلا تعرف
تحته البرى الجوهري مسرحه

عامة النسخ

عامة النسخ

عامة

والعصاة العناية
في قوله والفظ
يبتدي بغير المذكر
مسرحه

عامة النسخ

والامام في الغلس ثم يخرج فيخطب وروى الطحاوي عن الامام يبدأ بالخطبة قبل
الاذان فاذا فرغ صدر من خطبته اذن المؤذن ثم يقيم خطبة بعد فاذا فرغ اقاموا لما روى
جابر رضي الله عنه ان عمر رضي الله عنه الى الموقف فخطب الناس الخطبة الاولى ثم اذن بلال رضي ثم
اخذ البيع عمر في الخطبة الثانية فرغ من الخطبة وبلال من الاذان ثم اقام بلال فصار
لابي يوسف ثلث روايات والاظهر انه مع والصحيح الاول لانه عمر لاخره واستوى
على ناقته اذن المؤذن بين يديه ومن مشايخنا من قصر في رواية الحسن ثالث اقوال
ابي يوسف والصحيح ما ذكرنا العبارة الصحيح والصحيح ما في ظاهر المذهب لان ابي يوسف
منا وقد عرفت انه مع صاحبيه في الاظهر ومن شراح الكتاب من قال هذا بعينه رواية
الطحاوي عن ابي يوسف صحيح عندي وان كان ظاهر الرواية عن اصحابنا بخلاف ذلك
لما صح في حديث جابر رضي ان بلال اذن بعد الخطبة واجاب عنه بعضهم ان رواية جابر
رضي يقتضي الاذان بعد الخطبة وهذه الرواية تقتضي قبلها فتعارضا فصرنا الى ما بعدهما
من الحجة وهو القياس على الجمعة ولم يدر ان طريقا اخر في تقريره وجه صحة ما في ظاهر المذهب
غيرما ذكره المص لانه صرح في التمسك بالرواية ودون القياس وقد ورد النقل ذكره في
معرض التعليل لما تقدم من الجمع بين الصلوتين في وقت الظهر باذان واقامتين فالمراد
من الجمع في قوله باتفاق الرواة بالجمع بين الصلوتين الجمع بينهما في وقت الظهر فلو قال
اذ قد ورد النقل لكان اولى ثم بيان يعني بيانا ما اجمل في الكتاب من امر الاذان والاقامتين
ولا يخفى ما فيه من القصور فان تمامه بان يقال ثم يقيم للعصر بلا اذان اما [illegible] الاقامة
فلان العصر تؤدى قبل وقتها المعهود فتعاد الاقامة اعلاما للناس واما عدم الاذان
فلانه للاعلام بالوقت المعهود وهو لم يوجد بعد فلا يؤتى به وفي تقييد الوقت [illegible]
اشارة الى ان وقت الظهر وقت لها ايضا ثم ان الكنج ذكر التعليل [illegible] وقت
في قوله ولهذا قدم العصر على وقته فان المعنى على وقت المعهود والمراد من [illegible]

عناية

عناية

الجماعة

الجماعة لا صلوته مطلقا فلا ينافي ما ياتي من ان تقديمها مطلقا ليس لاجل الوقوف
ومن لم يتفطن لهذا تكلف في دفع المنافات وتعسف في توجيه الكلام بالايراد فيه
صاحب فتح القدير يعني ان الفظ المذكور يقتضي هذا وذلك لان الاذان للاعلام
والامام اذا اشتغل بالتطوع او بعمل اخر ربما ينصرف الناس فلا بد من الاعلام
للصلوة لا لهذه الخطبة ليست بفريضة انما قال هذه الخطبة ليست احترازا عن
خطبة الجمعة لانها فريضة بقي الكلام في تمام التعليل المذكور فان بيان عدم فرضيتها لا يكفي
في تمام التقريب لاحتمال ان تكون واجبة في رفعه وصرح اي في منزلة منزلة واذا لم يكتف
بالاول لاحتمال ان يكون منزلة في مجمع العموم للصلوة للحاجة الى امتداد الوقوف قيل يؤيد
انه لا حاجة على من ليس عليه الوقوف وفيه نظر لان دلالة ما ذكره على اشتراط الجمع
بالوقوف ولا يلزم منه ان يكون ذلك لامتداده وقيل في تفصيل التعليل المذكور
فان الموقف ذا هبوط وصعود ولا يمكن تسوية الصفوف فيه فيحتاجون الى الخروج منه
والاجتماع لصلوة العصر فينتظر وقوفهم وامتداد الوقوف الى غروب الشمس واجب
فللحاجة الى ذلك جوز الجمع والمنفرد وغيره في هذا سواء ولا يذهب عليك ان ما ذكر
على ما ذكره في الكتاب من عدم نقل محل المقصود ولا دلالة على ان الانقطاع المفوت لامتداد
الوقوف عند الصلوة مع الجماعة اما المحافظة على الوقت فرض بالنصوص يعني انها فرض قطعا
فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به لانه مشهور يجوز به تقييد حكم الكتاب ومن قال
انها فرض بتعيين فلا يجوز تركه الا بتعيين مثله لم يصب كي لا يخفى على من له دربة في الاصول
ومن قال ان الجمع المذكور ثابت بخلاف القياس بالحديث كان المحافظة على الوقت فرض
بالنصوص فيراعى ما ورد به الشرع لم يصب ايضا اما اولا فلان تعيين الاوقات الخمس
للصلوة المفروضة امر تعبدي على خلاف القياس فليس في جمع المذكور عدولا عما يقتضيه
واما ثانيا فلان موجب تعليله ان يكون كل منصوص على وفق القياس ولا يخفى فساده

هذا بعد الوقوف وانما الصلاة
فلا يجمع بعد ما تعدد

عناية

ما لا يثبت لغيره ما ثبت لغيره

عناية

ما في الشرنبلالية وصاحب الكافي

نهاية

عناية البيان

عناية فيه رد على زعم ان جواب عن قول [illegible]

واما ثالثا فلان ثبوت الحج المذكور بفعل الرسول عم لا بقوله فح ان يقول ثابت بالسنة
ولما استشعر ان يقال ان العام القطعي بعد ما اختص منه البعض يجوز تخصيصه مرة اخرى
بالقياس فيجوز ان يلحق محل النزاع بما ورد فيه النص بالقياس تدارك وفعه بقوله
والتقديم لصيانة الجماعة وحاصله ان العلة غير جامعة لانه يعسر عليهم الاجتماع ووجه
لما مر من ان في الموقف هبوطا وصعودا فلا يمكن تسوية الصفوف فيه فيحتاجون الى
الخروج منه عند الصلوة ويتفرقون في الموقف بعيدا وانما فيعسر عليهم الاجتماع مرة
اخرى للعصر وما سنا انفع ما علمنا من ان الضمير المذكور مخل بالمفعول لا لما ذكره
لقوله لها بابطال وجه بقوله اذ لا مناقات بين الوقوف والصلوة لا يمنعه كما توهم من قال
وتقريره لانه ان جواز الحج بالتقديم لا لمنافاة الوقوف بل لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم
الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لان الموقف موضع واسع وطول وعرض لا يمكنهم الاقامة
الا بالاجتماع وان يتعذر مرتين في العادة فجعل العصر لئلا يفوتهم فضيلة الصلوة بالجماعة
لحق الوقوف لان الموقف موضع واسع الجماعة تفوت لا الى خلف وحق الوقوف يتادى
قبل وبعده معه اذ لا مناقات بين الوقوف والصلوة لان الوقوف لا ينقطع بالاشتغال
بالصلوة كما لا ينقطع بالاكل والشرب والتوضي وغيره وكذا ثم انه لم يصب في التعليل
بقوله لان الموقف موضع واسع وطول وعرض لانه لا يقتضي التفرق كيف لا بد
منه في الاجتماع فهو من شرائطه لا من موانعه والصواب في التعليل ما قدمنا ثم انه
لا انتظام في كلامه فانه بين قوله لئلا يفوتهم فضيلة الصلوة بالجماعة لحق الوقوف
على مناقاة بينهما وتعليله بقوله اذ لا مناقاة بين الوقوف والصلوة من كمال خلافه
ثم عند انا صنفه صورة بثم لما فرغ من الخلافية الاولى رتبة فان زفر يوافق الشيخ
فيها ويخالفهما الامام شرط المراد من الامام الامام الكبير وهو السلطان او نائبه
يقوم مقامه وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج بعد اشتراط الاحرام بالحج على الخلاف المذكور

في اشتراط

في اشتراط الامام الا ان خلاف زفر هنا مع الثلثة فانهم قالوا الاحرام بالحج شرط
فيها جميعا وقال زفر هو شرط في صلوة العصر فقط وثمرته تظهر في حلال مكي او محرم
بالعمرة صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه فانه لا يجوز العصر عندهم
ويجوز عنده ولا يذهب عليك ان زفر مطالب بالفرق بين الشرطين فان ما ذكرته
من الوجه مشترك كما لا يخفى ولا ادري فيه قد عرفت ان القول في اشتراط الاحرام
بالحج غير مخصوص به بل يوافقه فيه صاحباه الا ان الوجه المذكور لا يصلح وجها لهما لان
موجب الوفاق في الخلافية السابقة ايضا ان التقديم يعني تقديم العصر على وقته و
انما قال على خلاف القياس لان وجوبها ومقتضى القياس ان لا يؤدى الواجب
قبل سبب وجوبه وكذا ان تقول موجب هذا ان لا يكون وجه الاستشعار الذي
نشأ منه قوله والتقديم لصيانة الجماعة الخ لما عرفت ان مبناه على ان يكون في
المسئلة القياس مانع ثم ان صح له ان يقول في الخلافية الاولى ايضا ان التقديم
على خلاف القياس فلا يجوز الا بعذر والشروع وهو التقديم لجماعة مع الامام
في حالة الاحرام بالحج تقييد الاحرام بالحج لما روى محمد عن ابي حنيفة رح ان احرام العمرة
لا تأثير له في جواز الحج فيقتصر عليه كخلاف الحج الثاني وهو الحج بالمزدلفة لان
الوقوف موظف في وقته فلا يكون على خلاف القياس فلا يلزم ان يراعى فيه شرائط
وما هنا ظهر الفرق بين قول المص ان التقديم على خلاف القياس وقول من قال
ان الحج ثابت على خلاف القياس ولهذا صنفنا الاول وابطلنا الثاني ثم في الحج
المذكور هنا مخالفة القياس ولكن لا لوجود الحج بل لوجود التقديم الذي نشأ منه
الحج فنذ بالاحرام على جواز الحج قبل في تقديره وجه هذه الرواية ان سبب الحج
انما يتحقق اذا زالت الشمس فكمل السبب وهو ليس بمحرم فلا يثبت له حكم الحج لعدم
الاحرام حال تحقق السبب فلا يجوز له الحج بعد ذلك وان احرم ويرد عليه انه لا يلزم

من عدم كونه محرما حال حدوث السبب ان لا يثبت له حكم الحج المشروط بالاحرام وهذا
ظاهر وايضا لو تم ما ذكر يلزم ان يكون النوم قبل الزوال شرطا في جواز صلوة الظهر
واللازم باطل فكذا الملزوم وقيل في تقريره وجها لان الاحرام شرط جواز الحج وشرط الشيء
سبقه وجواز الحج يتحقق اذا زالت الشمس مقارنا والمتقدم على احد المتقارنين متقدم على
الاخر وفيه ايضا انا اذا اريد ان جواز الحج مطلقا يتحقق اذا زالت الشمس مقارنا
فلا نم ذلك فانه لا يتحقق في حق غير المحرم وان اريد ان جواز الحج لمن كان محرما يتحقق اذا
زالت الشمس فمسلم ولكن لا يلزم التقريب وانا نم ان لو ثبت ان جواز الحج لا ينفك
عن زوال الشمس ثم ان النقض المذكور انما يرد وعلى هذا التقرير ايضا ومنه ما قال في
تعليل الرواية المذكورة لان الحج على خلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع ثم
قال والصحيح انه يكتفي بالتقديم على الصلوتين لحصول المنفعة ولا يذهب عليك ان
ما ذكره وجه الاكتفاء المذكور لا وجه رجحانه على مقابله ولهذا سكت المص عما ترجح
به ايه اوة التعليل المذكور الا بطن عرفة ول الاستثناء على انها من عرفات قال في
الديوان عرنة واد في عرفات ومن قال واد بخارج عرفات فكانه لم يقل بعض استثناء
منها قال ابن حزم انما لا يجوز الوقوف به لان من الحرم وعرفة من الحل فهو غير عرفة لان
من الحرم واد محرم من الحل وروبان واد محرم من منى على الصحيح ومن الحرم بلا
خلاف وقال ابو الفضل التميمي في احكام القرآن والمسجد الذي يصلي فيه الامام
يوم عرفة بطن عرفة فاذا خرج الانسان من البطن بريد الموقف بعرفة فقد صار
بعرفة من حين يخرج من البطن انتهى ومن هنا ظهر وجه قوله عم وارتفعوا عن بطن
عرنة ووادي الا بطن عرنة وارتفعوا عن واد محرم تمام الحديث على ما رواه البخاري
وشعاب مكة كلها منحر على راحلة قال الازهري الراحلة البعير القوي على الاسفار
والاحمال التام الخلق يطلق على الذكر والانثى والتاء للمبالغة والاول يعني الوقوف على

زيلعي

هذا آخر ما ذكره في المنح
الروايتين فكان تعليل
الرواية ودعا
بالمنح

الراحلة

الراحلة افضل من الوقوف على القدمين لما روينا من وقوفه عم على الناقة وليس كونها
انثى مدخل في الفضيلة فمن قال على ناقته بدل قول المص على راحلة لم يكن استقبالا
انما زاده تاكيدا لان المراد الاستقبال التام كالمستطيع المسكين انما قدم الصفة لان
التنبيه انما يحصل بحالة الاستطعام فقدم للاهتمام فسعوا او سعوا كان الظاهر
ان يقول فسعوا وسعوا الا انه قدم الاهم ثم ذكر المهم تنبيها على انه لا يضاف مسعوه
اصالة ولو جرى على الظاهر لكان المتبادر الى الفهم ان يكون السعي لاجل الحفاظ
لو قالت الحفظ لفات النفع كله وينبغي ان يقف وراء الامام تعظيما للامام هذا هو الوجه
والذي ذكره بقوله يكون مستقبل القبلة غير التام لان استقبالها لا يفوت اذا وقف
في يمينه او يساره وابعد من هذا ما ذكره في تعليل الافضلية كما لا يخفى واما الاعمال
فهو سنة الاصل في تعديه الكلام تفصيل ما سبق من المجمل وتقريره لا تنبيه وقد وقع
هنا على خلاف الاصل لان المتبادر استثناء معظم القوم تخالفان ولو اكتفى بالوضوء جاز
متفرع على ما تقدم من عدم كون الغسل واجبا فحقه التعديه بالفاء التفريعية اللذ والدما
اي في حق الدم الذي وجب لبعضهم على بعض قصاصا وعجزوا عن استيفائه وخصه بالذكر
مع دخوله في المظالم تعظيما له والمظالم اي في حق المظالم التي وجبت لبعضهم على بعض
وعجزوا عن الانتصاف لم يستجب دعاء النبي عم بالمغفرة لهم لعصم هذه الذنوب وتعلق حق
العباد بها ويليه في موقفه قيل يعني يستدبر ذلك المانا يرمي اول حصاة من جمرة العقبة
وكان هذا القائل غافل عن ان قوله ساعة بعد ساعة بيان عن ارادة الاستدامة فالوجه
ان يقال يعني لا يبرح عن التلبية المانا يرمي الى ما زال يلبي اي ما زال يكرر التلبية
وذلك بالفصل بين التلبيتين بالسكوت وللقصد الى هذا المعنى اتى صيغة الفعل الدال على
التجدد وعلى صيغة الفاعل الدال على الثبوت والاستمرار فيأتي بها الى اخر جزء من اجزاء الاحرام
لكن القياس ان يأتي بها الى اخرها كالتكبير في الصلوة الا ان القياس ترك فيما بعد

ما الشريعة

الرمي بالاجماع وبقي ما ورد انه على اصل القياس بقي منها شيء وهو ان المحرم بالعمرة يقطع التلبية
حين يستلم الحجر الاسود عندنا ولو اتى بها الى اخر جزء من الاحرام لان بها الى ياخذ في السعي
اقامة الامام والناس معه على هيئتهم اما افاضتهم بعد الغروب فلان رسول الله صلعم باشر بها
كذلك وامر به اظهارا لمخالفة المشركين حيث خطب عشية عرفة فقال ايها الناس ان اهل
الجاهلية والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تمكنت بها رؤس الجبال
كعمائم الرجال في رؤسهم وان هديينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس
فليس لاحد ان يخالف ذلك واما انهم يدفعون على هيئتهم فلانه عم كان يمشي على راحلته
في الطريق على هيئته وقال ايها الناس ليس البر في ايجاف الخيل وفي ايضاع الابل عليكم
بالسكينة والوقار وهذا التقرير يبين ما في تحرير النص من القصور ولان في اظهار مخالفة
المشركين بل في الامر به اظهارا لمخالفتهم على ما نبهت عليه انفا ولم يجاوز عرفة وقف
الحج لا يناسب المقام كما يخفى على ذوي الافهام وتفصيل هذا المقام انه اذا وقف قبل الغروب
ان جاوز عرفة بعده فلا شيء عليه وان جاوز قبله وجب عليه الدم لوجوب الوقوف
في جزء من الليل خلافا لمالك فيه ولكن ان عاد الى عرفة قبل شروع منها بعده ام سقط عنه
الدم خلافا لزفر وان عاد بعد الغروب لا يسقط بالاجماع ولا يذهب عليك ان عبارة
النص خلو عن الاشارة الى وجوب الدم في الصورة المذكورة لئلا يكون اصرفا الاداء قبل
وقتها ولكن ان السهو في العبادة كما يشرع فيها كذلك في الحج والمراد من الاداء اداء العبادة وهو
الوقوف بالليل ولذلك لو حاض او نفسه من الاسباب فالسبب ان ينفي بوجوب الجبل قال
صاحب الكشاف الشعر الحرام فزدلفة وهو الجبل الذي يقف عليه الامام وعليه المفيدة وروى
ابو داود في سننه باسناده الى علي رض قال لما اصبح النبي عم وقف على قزح فقال هذا قزح
وهو الموقف وجمع كلها موقف ومن هنا ظهر ان الحج الوقوف على الجبل وان ما علل
به كلام النص من تعيين الوقت من بارض ابو داود في سننه لم يكن على بصيرة ما يبين بعض

مخالفة

ما قال والحاصل
لم يجب

قال الامام الجويني واستحب
في المنى ان يتقدم الامام
على القافلة وان تقدم
واحد على القوم
فالامام
فعليه

عمامة

عمامة اسمان

الوس

الوس بينه بقوله لانه يدعو ويعلم كما نوهم لانه عند الوقوف بقرب الامام والفرق واضح
ويصل الامام بعض في وقت العشاء على ما ياتي التصريح به في سياق التعليل الاتي وكذا
ولان العشاء في وقتها والقوم حضور فلا حاجة الى الاعلام باداء الاقامة لها بخلاف العصر
بعرفة فانها مؤداة قبل وقتها المعهود فاحتيج الى الاعلام بانها صلوت العصر فاداء الاقامة
وهذا الوجه العقلي يتضمن الجواب عن قياس زفر ببيان الفارق بين المقيس والمقيس عليه
ومنهم من ذكره في صدر الجواب عن قياس زفر واعتبار المص اولى لوقوع الفصل بينهما واذا
وجد الفصل بينقطع الاعلام وكان ينبغي ان يعيد الاذان ايضا وبه قال زفر قياسا على
الحج بعرفة لما روي ان النبي صلعم قبل الاصل لهذا عن رسول الله عم بل هو في البخاري
عن ابن مسعود رض انه فعله وكذا اخرجه ابن ابي شيبة عنه وعلى تقديره ثبوته عنه عم
يلزم التدافع بينه وبين ما روي جابر رض من افراد الاقامة لانه عم صلى الامرة
واحدة فلا سبيل للاصحاب بها معا لان المغرب مؤخرة عن وقتها فلا مخالفة للقياس
لعدم السبق على الوجوب وقد عرفت ان اشتراط الجماعة انما ثبت منها من حال اداء
الصلوة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع في جميع الصلوات
لقول عم من نام عن صلوة الحديث فلا يجب مراعات مورد النص حيث استدل بمشروعية
القضاء على موافقته للقياس ولم يدر ان موجب ان لا يكون ما يخالف القياس مشروعا
اصلا ولا يخفى فساده لان العصر متقدم على وقته فكان على القياس ما شرط له ما وجد
في مورد النص من الجماعة وغيرها وانما فعل بها حينئذ بما ذكر لانه المحتاج الى الوقت دون
صاحبه لعدم قولهما بالاشتراط المذكور في الحج بعرفة ايضا لم يجز لم يقل لم يجز لعدم التقطع
به فانه يتوقف جواز الصلوة عندهما ان طلع الفجر ولم يصلها بعد جازت تلك الصلوة وان
اعادها قبل طلوع الفجر لم يجز وبالجملة فهو موقوف يظهر اثره في ثاني الحال مقدم يظهر في
عند الترتيب فلا يتجه ان يقال ان كانت صحيحة لا يجب الاعادة لان الوقت ولا بعده والا

قياس على اصله

والزيلعي

عطاء بن

خلافا له

وجب فيه وبعد معناه وقت الصلوة بل معناه مكان الصلوة امامك لان فعل المصلي كما
لا يتصور ان يكون امامه كذلك الزمان المعدوم لا يتصور ان يكون امامه وايضا اذا كان
المراد به المكان يظهر اختصاص هذه الصلوة بالمزدلفة فلا يجوز في غيرها واذا كان المراد به
الوقت يلزم ان لا يدخل وقت المغرب في حق الحاج بغروب الشمس واداء الصلوة قبل
الوقت لا يجوز والاول ممتنع فلا يصار الى الثاني بلا ضرورة ولا ضرورة لتمام المراد بالاول اه
يعني قوله عم الصلوة امامك اشارة اي فيه اشارة الى ما في الاخبار بالاشارة عن هذا
نوع لطف واما وجب ليمكنه الجمع اذ لا اتصال لان يكون وجوب التاخير محافظة على اتصال
السير لانه ادفع لعدم الى الشعب وقضاء حاجة على ما ورد في رواية اسامة رض فتعين
ان يكون لما ذكروا واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع قال القدوري اذا كان يخشى ان يطلع الفجر قبل
ان يصل الى المزدلفة صلى المغرب لانه اذا طلع الفجر فات وقت الجمع وكذلك ان صلى العشاء الاخرة
في الطريق بعد دخول وقتها لم يجز الا على تقدير خوف طلوع الفجر فسقطت الاعادة فان قلت
قوله عم من نام عن صلوة الحديث خبر الواحد وقد اوجب الترتيب حتى وجب عليه الاعادة
وان خرج الوقت وههنا لم يجب بعد خروج الوقت قلت وجوب الاعادة هناك لوجوب
الترتيب وهو قائم ما لم يدخل حد الكثرة وههنا وجوب الاعادة لمراعاة الجمع وقد فات لخروج
الوقت فان قلت قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا يوجب الاعادة والوقت باق فكيف
وجب هنا وكلامه خبر الواحد قلت خبر الواحد يعمل به بحيث لم يلزم منه ابطال الكتاب فعمل
بخبر الفاتحة في ايجاب سجدة السهو ان تركها ساهيا واستحقاق الاثم ان تركها عامدا وعملنا
بالاعادة لانه يلزم منه ابطال قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر الاية وايجاب الاعادة هذا بخبر انس رض
لم يلزم منه ابطال قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا لان تعيين الاوقات
ثبت بخبر الواحد على التفصيل وان ثبت التوقيت مجملا بنص الكتاب فان قلت على تقدير ان
يكون وقت العشاء وقتا للمغرب في حق الحاج فما اراد بما قبل كما اراد بما قبل غروب الشمس

يعني على ما ذكر الحق من ان معنى قوله عم الصلوة امامك وقت الصلوة امامك

فينبغي

فينبغي ان يجب قضاؤه بعد طلوع الفجر قلت المغرب بمزدلفة وقتان احدهما ثابت
بالكتاب والاخر بالسنة المشهورة الا انه مامور بالاداء في هذا الوقت واذا اداها في الوقت
الثابت بالكتاب ثبت له اصل الجواز وكان مسيئا لمخالفته السنة المشهورة اما لترك الواجب
فيؤمر بالاعادة تحقيقا للجمع عملا بالسنة وهذا انما يتصور قبل طلوع الفجر فاذا فات وقت
الجمع لا يؤمر بالاعادة لعدم الفائدة ولا بالقضاء لثبوت اصل الجواز وهذا كمن صلى الظهر
يوم الجمعة يؤمر بالصلوة الجمعة ما دام الوقت باقيا وبعد خروجه لا يؤمر بها لعدم الفائدة
ولا بقضاء الظهر لثبوت اصل الجواز هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام واما من قال انه عم
جمع بين الصلوتين بمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء لانه تفويت الصلوة عمدا عن وقتها
حلالا لا يجوز لغيره فضلا عن عم فتعين ان يكون ادائه وقت المغرب فيه وعليه انه
يجب ان يقضي اذا طلع الفجر لانه صلى في غير وقته واذا طلع الفجر صلى الامام بالناس
الفجر المراد من الفجر الاول الوقت ومن اثبت الصلوة والمعرفة اذا عدمت معرفة لا يجب ان يكون
الثاني عين الاول بنفس الغلس اخر ظلمة الليل ذكره صاحب الديوان وقيل ظلمة اخر
الليل والاول اولى والعرف واضح صلاها بومئذ بغلس عبارة ابن مسعود رض على ما
روي عنه ابو داود في سننه وصلى صلوة الصبح من الغد قبل وقتها في تفسير الص
اشارة الى ان مراده من قوله قبل وقتها المستحب وهو وقت ولا مدخل للتغليس
وفي حاجة الوقوف قبل وقتها يعني اداء الفجر في زمان الاسفار حتى ابعض التاخير
في الوقوف ويجوز تعجيل العصر على وقتها المعهود للحاجة الى الوقوف بعدها فلا يجوز التغليس
بالفجر وهو في وقتها اولى فهو كتقديم العصر بعرفة فيقبل على وجه التعليل لا شبيه حتى
الدماء والمظالم عطف على المعنى فان قوله واستجب له دعاؤه لا متشرع معنى استجب له
كل ذنب لا تبقى قبل الدماء والمظالم بالرفع حتى يدخل في المستجاب ما يرضي الخصوم
بالاداء وفي مثوباتهم حتى يتركوا خصومتهم في الدماء والمظالم وكان هذا العامل غافل

عامة الناس

ممانية

عن ان الخصم قد يكون كافرا فلا يكون اهلا للثواب فالصواب ان يقال باذويا وفي
منوباتهم او بالنقص في عقوباتهم ثم ان ما ذكر من غاية التقييد بالرفع انما يعد على قول
من يقول بعدم دخول ما بعد حتى فيها قبلها مطلقا او اذا كانت جارة واما على قول من يقول بالدخول
مطلقا او اذا كان بعضا مما قبلها فلا لان الرمي والمظالم بعض من الذنوب ثم هذا الوقوف
واجب عندنا وقال مالك سنة وقال ليث بن سعد ركن وذكره في المبسوط وذكره في الاسرار
علة مكانه وذكره في الكافية مالك مكانه واما الذي فلم يثبت منه القول بالركنية وقد
ذكر في وجيزهم انه سنة عند الشافعي الحرام الشعر هو المعلم ووصف بالحرام بالنظر الى ما نزل به
واختلف فيه فقيل هو المزدلفة وقيل قزح وهو مختار صاحب الكشاف قيل هو الجمع بين
الصلوتين وقيل التسبيح والتهليل والتكبير وبقاء الى الثالثة في كونه نعتا قطعيا من نصوص الكتاب
وقيل في وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام ولا يمكن وقف فيه الا بعد حضور
والوقوف فيه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويرد عليه ان عدم امكان وقف فيه الا بعد
حضور مسلم واما عدم امكان فيه الا بعد الوقوف فيه فغير مسلم فقدم ضعف ادلة بالدليل
بعض ما مزدلفة الجبل ولو كان ركنا لما فعل ذلك لان ما هو ركن لا يجوز تركه لا يجوز تركه
بغير بخلاف الواجب والمذكور فيما تلي الذكر جواب عما دليل المخالف بطريق النقض الاجمالي
وتنزيه اما موجب الاستدلال المذكور ان ما يكون الذكر ركنا لان وسيلة الشيء او الكل ركنا
يكون وكذا الشيء ركنا بطريق الاولى وهو ليس بركن بالاجماع واما ما قيل في تنزيه ان
المامور به في الاية وهو الذكر ليس بركن بالاجماع فكذا ما كان وسيلة اليه وهو الحضور
والوقوف فمرجعه الى الجواب على طريق المعارضة ولا حاجة في تنقيحه الى المقدمة العائلة
والمذكور فيما تلي الذكر اذ لا يلزم ان ما يقال الذكر في المزدلفة ليس بركن بالاجماع وكذا ما يكون
وسيلة اليه من الوقوف فيها بخلاف ما قدمنا من طريق النقض الاجمالي فهو المطابق لما اراده
المص ويمكن الجواب عنه بطريق النقض التفصيلي بان يقال ان اريد انه لما امر بالذكر بالمشعر

بعد

بعد واجبا في اقامة الحج لم يسلم ولكن لا يتم به التقريب لان ما يتم الواجب بهذا المعنى لا يلزم
ان يكون ركنا ولو سلم ان الذكر المامور به ركن ولكن لا نم ان ما يتم الركن الا به لا بد ان يكون
ركنا لم لا يجوز ان يكون شرطا وقد كان اخاض قبل وقف من عرفات جملة حالية معترضة
بين الشرط والجزاء وهذا اي التعليق الواقع في الجزاء المذكور يصلح امارة الوجوب لكونه
من اخبار الاحاد وما الجه ان يقال لما كان واجبا ينبغي ان يلزم الدم لمن تركه بعذر
كما اذا تطيب بعذر تداركه وفسره بقوله غير انه اذا تركه بعذر يعني ان مقتضى القياس
ما ذكر الا انه عدل عنه بالنص وهو ما روى سابقا من ان النبي صلعم قدم ضعفة
اهله ليلا وبما قررناه تبين ان من قال فعلم بهذا الحديث ان المراد من تعليق تمام
الحج من حيث الكمال وهو الاتيان بالواجب لا من حيث الجواز لم يتفق على المراد فقوله
والله الهادي الى سبيل الرشاد ما روينا من قبل وهو قوله عم والمزدلفة كلها موقف
وارتفعوا عن وادي محسر والمحسر بكسر السين المهملة وتشديدها وادي معروف على يسار
المزدلفة هكذا وقع في بعض النسخ من المختصر لا تعويل عليه هذه النسخة انما التعويل على
ما اثبته الشيخ ابو نصر البغدادي عن الشهيد بالاخطاء وهو من تلامذة صاحب المختصر
في شرحه بقوله قال له يعني الامام من مزدلفة قبل طلوع الشمس فيأتي منى وفي شرح
الزاهدي قال فاذا اسفر افاض الامام والناس معه قبل طلوع الشمس حتى يأتي منى وما
وقع في بعض النسخ فاذا طلعت الشمس غلط لانه عم وقف قبل طلوع مخالف للجماعة
انتهى والعام لا يخص الجماعة لانه موضع اشتباه فالتأويل بان المراد ما طلوع الفجر
منه غير مقبول ولهذا قال المص وهو غلط انما اطلق الغلط لعدم العلم بكونه من المص ولا
يكون من الناسخ والصحيح انه اذا اسفر ليست شعرى ما عذر المص في ايراد المسئلة
في المتن بعبارة النسخة السقيمة بعد ما وقف على سقامة وصحة العبارة الاخرى المتروكة
فيبتدأ بكسر العين يريد بالابتداء تقديمه على الشمس المشروعة بذلك المكان المعين وهذا بالعين

سمي بها لنحر ما يأتي من الهدايا من الحصا من نحر القوم اذا اجتمعوا مثل جمع الخذف الخذف بالخاء
المعجمة الرمي برؤس الاصابع يقال الخذف بالعصا والخذف بالحصى بالجمع لم يرمها على
شيء اي لم يتوقف ولم يشتغل بشيء يقال مررت به فاعرجت عليه اي فما وقفت نحوه ما روينا
من انه عم لما اتى منى لم يرمها على شيء يقال حتى رمى جمرة العقبة وهو اي الذكر من اداب
الرمي ومن قال اي التكبير من اداب الرمي ثم قال ولهذا الوسيع مكان التكبير ولم يكبر
اجراء لحصول المقصود وهو الذكر كما لم يعتبر في التعليل لم يعتبر في المعلل فتامل لما روينا
عن ابن مسعود رض يعني في تعليل السنة العائدة ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة
يقول ولنا ما روي ان النبي صلعم ما زال يلبي حتى اتى جمرة العقبة وكان حقه ان يقتصر على
قول لما روينا لما عرفت انه لم يره ما ذكر عن ابن مسعود رض ثم كيفية الرمي ان يضع هذا
بباطن الاولى واملاؤه حصاة الخواز فلا يتقيد بثلاثة دون ستة بل يجوز كيف ما كان لان المنصوص
عليه تعرف الافعال يعني ان المنصوص عليه هو فعل الرمي بسبع حصيات متفرقا لا عين
الحصيات ومع هذا الفعل اجزاء وقد اساء وقال مالك لا يجوز هكذا جابر في الاثر
روي عن سعيد بن جبير رض انه قال لابن عباس رض ما بال هذه الجمار ترمى من
وقت الخليل عم ولم تقم مضايا فقال ابن عباس رض اما علمت ان من قبل حجه
رفع حصاه وفيه ان حج المشركين غير مقبول فلا اشكال على حاله وتجوز الرمي بكل ما كان
من اجزاء الارض سواء كان مدرا او طينيا يابسا او قبضة تراب كذا في المختلف و
قال الشافعي لا يجوز الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقلنا سلمنا
انه غير معقول ولكن المنصوص عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل
بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة والجواهر لانه يسمى نثارا لا رميا وبهذا
اندفع ما قيل ان الفيروزج والياقوت من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع
ذلك لا يجوز الرمي بهما واجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لا يحصل برميهما فان
مبنى

السؤال

السؤال والجواب على المنقول عن عائشة رض في القول المذكور لما ان الدم الذي يأتي به
المفرد تطوعا قيل ولانه مسافر ايضا ولا يلزمه التضحية وفيه نظر لان الحكم المذكور ينتظم اهل
مكة وهم ليسوا بمسافرين رحم الله المحلقين الحديث روي ان رسول الله صلعم لما قال رحم الله المحلقين
قيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين وفي المرة الثالثة او الرابعة قال والمقصرين ايضا وما
روي عن ابن عباس رض عنه رض من ان رسول الله عم قال في المرة الاولى والمقصرين فلانا
العام ظاهر بالترحم عليهم اي بالترحم عليهم مكررا من ظاهر بين الثوبين اذا لبس احدهما
فوق الاخر ومن قال اي كرر الترحم فقد غفل عن اداة التعدية وكذا من قال يقال ظاهر
اي عاونه وساعده باعتبار ابالغ هذا الاعتبار مخصوص بما قال من اصحابنا قدر المعروف
بربع الراس والتعليل العام ما قيل لان للربع حكم الكل في كثير من الاحكام على ما مر فيه
موضعه لانه من دواعي الجماع قيل يعني ان المعتدة يحرم عليها الطيب لهذا المعنى والجماع
بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة وبه وعليه النقض بوجوب الاستبراء
فانه يحرم الجماع بدواعيه ولم يحرم الطيب فعلم انه ليس من دواعيه وانما حرم على المعتدة
بنهي عم اما ما يكون محللا يكون جنايته في غير اوانه اما وما يكون محللا مطلقا فلا يرد
النقض بالذبح لان التحلل به مقيد بالاحصار بخلاف الطواف جواب وضع قدر تقريب
الطواف محلل في حق النساء مع انه ليس بكتابة بل هو من افعال الحج وكان حقه ان يقول
واما الطواف فالتحلل بالحلق السابق لانه لانه بعبارة بخلاف لا يناسب المقام ولا يلائم الكلام
كما لا يخفى على من له حظ تام من معرفة اساليب الكلام لان التحلل بالحلق السابق فصار
كانه اوجب بعض التحلل معجلا وبعضه مؤجلا الى انقضاء العدة من يوم بذلك يعني يوم
النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة ووقته اي وقت طواف الزيارة لان الله تعالى عطف
الطواف على الذبح ثم الذبح موقت بايام النحر فكذا الطواف لان العطف يقتضي المشاركة
في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه اذا كان بحرف الواو والمعنى اهمل القيد المذكور

اصنا واعلم انه تمام من البيان الاستيناف بقوله قال فكلوا الخ مكان وقتها واحد الا ان
الاضحية لم تشرع بعد ايام النحر والطواف مشروع بعدها الا انه يكره على ما يجيء بيانه قلت
لاي شيء يتقيد طواف الزيارة بعد الوقت ووقت الوقوف وهي الكاملة لان القضاء يعرف
التطوع الى الواجب والتطوع بها غير مشروع وبالطواف مشروع واول وقت بعد طلوع
الفجر وقال الشافعي اذا انتصف ليلة النحر دخل وقته واخر ايام التشريق ما اخره عنها طاف
وعليه دم عنده ثلاثة ارباع وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء عليه وقال الشافعي اخره ليس بوقت
كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي وقال في الايضاح هو خلاف رواية الاصل و
قال الحاكم الشهيد في الكافي ثم يزور مكة وكذا اليوم البيت اي استطاع او من الغد او من
بعد الغد ولا يؤخره الى بعد ذلك والبه ذهب صاحب التحفة والمغني وكثير من اصحابنا والرمل
ما شرع الا في طواف الزيارة وهو طواف بعده سعي لما بينا انما قال بناء ورد بنا لتداول البيان
الفعل والقول واضافة الرواية بالشك والمناسب للمقام هو الاول لانا فيما ذكر ما هو
ذكر ما جنس الفعل وهو وجه التمسك ولكن بالحلق السابق فوجه تفصيل الاتيان اخر عليه في حق
الف ليكون طواف الزيارة مؤدى في الاحرام ما وجه جواب وض عذر تقديم ظاهر او هو
المامور به في التعليل قصور وتمامه بابا يقال ولا يتعدى لغيره كما لو ضوء ولا بد من اعادة الغسلة
حتى يتعين كونه ركنا لان الفرض المامور به فيكون ما شرطا كما لو ضوء واما اذا كان مقصودا
اصالة ينتفي هذا الاحتمال كما روينا وهو ما ذكره بقوله روي ان النبي عليه السلام لما حلق افاض
الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بها وفي شرح الطحاوي ويكره له
ان يبيت في غير منى وفي شرح مختصر الكرخي للقدوري قال اصحابنا اذا بات بمكة فقد اساء
ولا شيء عليه وقال الشافعي ان بات ليلة فعليه مد وان بات ليلتين فعليه مدان وان
بات ثلاث ليال فعليه دم وهو ركن فيه الركن عندنا اكثره وهو ثلاثة اشواط وثلثا شوط
والبقية واجب يجبر بالدم وعند الشافعي ومالك واحمد جميع ركن كذا في الدراية فيتقدر بالبيت

بلغ

يلبي مسجد الخيف قال في الدريوان الخيف ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن قارعة السبيل
انما وصف من مسجد الخيف والمراد من الجمرة في قوله فيه بها اي فيه من الجمرة موضعا فيما نقل
النقل هو المناسب للنقل وكذا النقل وفي الرواية مكان حضرا يقول هكذا حكى جابر رضي الله عنه
نقل من نسك مفسرا حال من قوله هكذا لان منقول روى لان الموصول في قوله فيما نقل
اي نقل اذ لا يلزم من كونه مفسرا ان يكون ما روى منها مفسرا لان الظاهر من قوله فيما
ان لا يكون المروي كل المنقول ويبقى عند الجمرة بين بمنى الجمرة الاولى والوسطى في المقام الذي
يقف فيه الناس وهو اعلى الوادي والترتيب بين الجمرات الثلث سنة عندنا وواجب
عند الشافعي ويرفع يديه وكذا في المناسك الاصل يرفع يديه هذا منكب لا ترفع الايدي
اللائق بسبع مواطن لفظ الحديث في شرح الاثار ربما بنا ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم يرفع
الايدي في سبع مواطن باثبات الفعل بدون صاحب الاستثناء بعده ولكن الفقهاء ذكروا
بنفي الفعل وصاحب الاستثناء بعده فيما قال في حق ملة الناس حديث مشهور لم يجب قال
المطرزي في المغرب والمواطن كل مقام قام به الانسان في الامر ومنه ترفع الايدي في سبع
مواطن انتهى ولا يذهب عليك ان رواية سبعة بالتاء من الموافق للقاعدة لان المواطن
مذكر وهما وهم اما رواية بها بدون التاء على تاويل البقعة فقد وهم لانه لا يناسب المقام
نعم لو قيل على تاويل الكمال لكان له وجه وذكر من جملة المواطن بين عرفات الصلوة
والقنوت في الوتر والعيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبعرفات وجمع عند
المقامين وعند الجمرتين وذكر الجمرة على صيغة التثنية وفي الجمع يدل على ان لا ترفع عند جمرة
العقبة ولا يلزم من عدم الدعاء يرفع اليدين فيها عدم الوقوف عندها فلا دلالة في الحديث
المذكور عليه والمراد ترفع الايدي بالدعاء فيه قيل وفي سائر الادعية لا سيما كذلك لان الرفع
ينافي السكينة والوقار فيس في موضع ورود النص ويترك في الباقي على اصل الدليل
وكان هذا القائل واجد عاقد في شرحه باب صلوة الاستسقاء ما قال الراوي ثم رفع

بويه فقال اللهم صوبنا ولا علينا وعاقد صدر شرح باب صلوة الوتر ما حاصله المراد
بنفي رفع الايدي على سبيل الحصر ان لا يرفع عند دعاء سنة الهدى الذي يسبح مواظبا لانفيه
مطلقا لان رفعها عند الدعاء مستحب وعليه المسلمون في عامة البلدان فان اراد ان يجعل
النفر بمعنى نفر القوم في الامر او الى النفر نفرا ونفيرا ومنه النفير العام ونفرت الدابة
نفورا ونفارا وكره المطرزي لانه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه وفيه نظر لان
الدعاء لا يلزم ان يكون في وسط العبادة بل الراجح ان يكون بعد الفراغ منها لقوله تعالى
فاذا فرغت فانصب الى الدعاء فالوجه ان يستعمل بعد دم لقوله تعالى فمن تعجل في يومين اي من
في النفر في اليوم الاول والثاني من ايام التشريق فلا اثم عليه ومن تأخر اي اقام حتى يرمي
في اليوم الثالث منها فلا اثم عليه ولا يلزم من التشريك بينهما والتعبير بين الفاضل والمفضول
جائز كيف وقد خير المسافر بين الصوم والافطار ولا مساواة بينهما في الفضيلة بالاجماع
لما اتفق متعلق لما سبق على اعتبار حاصل المعنى اي هذا التخيير الرافع للحرج المختص في التعجيل
للمتقي الحذر المتحرز مما يريبه فلا تختار ما اضاف بعد العبادات انبا عالهوى فيفهم
منه بطريق مفهوم المخالفة ان من تعجل اخذا بالايسر ميلا لهوى النفس لا حرج عليه
اثم خلافا للشافعي فانه قال يسن له ان ينفر بعد غروب الشمس من اليوم الثالث وهو
رواية عن ابي حنيفة ومن منا ظهر ان هذا القول حقه ان يذكر قبل قول فان طلع الفجر
من اليوم يعني اليوم الرابع قبل الزوال لا حاجة الى قوله بعد طلوع الفجر لان ما يكون
تاقبله لا يكون في يوم الرابع اعتبارا للايام السابقة بمعنى السابق لا بمعنى الجمع فمفهومهم اما المراد
من الايام اليوما الاخر الثاني والثالث فقد وهم خلاف اليوم الاول والثاني يعني
الاول والثاني من ايام التشريق لا الاول والثاني من ايام النحر المشهور لمعنى الرواية عن
ابي حنيفة وانما قال في المشهور احترازا عما ذكره الحاكم في المنتقى فقال كان ابو حنيفة يقول
الافضل ان يرمي في اليوم الثاني واليوم الثالث بعد الزوال فان رمى قبله جاز وعن ابي

في زمننا الا في يوم النسوة
بيان العصبة من بلاد
الخير بين بغا
م

يوم الصحو بالبرد
الرابع

عبارة بسير

الحسن

الحسن عنه وهو انه ان كان من قصده ان يتعجل في النفر الاول فلا باس بان يرمي في
اليوم الثالث قبل الزوال وان رمى بعده فهو افضل وان لم يكن من قصده لا يجوز
ان يرمي الا بعد الزوال وذلك لانه بالتاخير لما بعد ربما يلحقه بعض الحرج لانه لا يصل
الى مكة الا بالليل فيقع اصل المروي اي فيقع حكم الرمي فيهما على اصل المروي عن ابي حنيفة
واصل كل مروي ان لا يتغير حكمه عما كان عليه ما وقت طلوع الفجر هذا وقت الجواز والافضل
ان يرمي بعد طلوع الشمس على ما بان بيانه وما روي قبل ثم سنا ان المراد
منه ليلة العيد فنقول لا حجة به لخصمه علينا لانه ثبت رخصة للدعاء والضعفاء فلا يعدوهم
لان الرمي ثابت بخلاف القياس وكان هذا العاقل غافل عن المسئلة الغافلة وان
اخر الى الليل رمى ولا شيء عليه لحديث الدعاء لما موجب ما ذكره ان لا يصح التمسك به
فيما ذكره ثم عندنا صحيح وتقليد على ما ذكره في مبسوط شيخ الامام ان ما بعد طلوع
الفجر من يوم النحر الى طلوع الشمس وقت الجواز مع الاساءة وما بعده الى الزوال وقت
مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز مع الاساءة والليل وقت الجواز بالاساءة
جعل اليوم وقال لقائل ان يقول انه عدم جعل اليوم ظرفا للرمي وهي حالا فجعل على
مطلق الوقت المتناول للليل ايضا والحجة على ما روينا بمعنى قوله عم اما اول يكفي هذا
اليوم الرمي الا انه في تمام الاضجاع به كلام لما بنيت على انها ان اليوم وقع ظرفا للرمي
لا معيارا فلا يرد ان تمام النهار تاخيرا عن وقت تاخيرا لنسك عن وقته يوجب الدم عندنا حنيفة
لانه يوجب النقصان ونقصانا الحج يجبر بالدم كمال نقصان واجب الصلوة يجبر بالسجدة وهذا
هو المراد ما قول ما هو مذهب مروي عن ابي يوسف رواه عنه ابراهيم بن الجراح والذي يروى
جابر رضي ان النبي عم رمى الجمار ضحى وقال لتاخذوا مناسككم فانا فعله ليكون اشهر للناس حتى يتبعوه فيما
بينا بعد ونحن لانه وجب ليسهل عليه الرمي فتقبل لقوله لا لقوله فكذا حقه ان يقول ولنا انه
وجب الحج بين انها ما يصالح الحاج لا ما يصالح الحج فلا يوجب نسكها جابر او المراد ما الوجوب

غاية البيان

بيان
ما قال وحاصله
لم يجب

ومنا معناه اللغوي وهو الثبوت لا معناه الشرعي حتى يأتي في سياق الكلام وكان ذكر
أن تقدم الرجل تقدم الثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه كذا في الديوان وهو الأصح صرح به
عن قول ابن عباس رضي الله عنهم نزل به أمرنا فالأفضل سنة بل مستحب وإليه ذهب
كثير من مشايخنا والشافعي ومالك رح وقال في المبسوط التحقيق سنة وبه أخذ الحسن عن مالك وكان
النبي روى صاحب السنن بإسناده إلى أسامة بن زيد رض قال قلت يا رسول الله أين
تنزل غدا قال هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون بخيف بني كنانة حيث قاسمت
قريش على الكفر يعني المحصب ففي قوله نحن قال الأصحاب مساهلة وفي عبارة الحديث تقدير
بتقدير أي عهدهم على هجران بني هاشم وذلك أن بني كنانة حالفت قريشا على بني هاشم
أن لا يناكحوهم ولا يؤاكلوهم ولا يبايعوهم فكانوا على هذا إلا من دخل منهم في دين قريش فقوله
نزل به أو أن يعني قول ما ذكر على أنه عزم نزل قصدا وإن الطيف من الله تعالى وهو الطواف
الصدر الصدر بفتحتين هو الرجوع والوداع بالفتح اسم للتوديع كالسلام والكلام وهو واجب
عندنا وقال مالك هو سنة وهو أحد قولي الشافعي رح لأنه لو كان واجبا لما سقط عن الحائض و
الحائض ولنا قوله عم من حج هذا البيت إلخ عبارة الحديث لا ينفر أحد حتى يكون آخر عهده
بالبيت وفي رواية أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض
مستثناة بالنص والنساء بمنزلتها فيتناولها النص ولأنه خلاف الشافعي رح لقوله فيتبين بما
قررنا أنه إنما حقه أن يقول خلافا لمالك وهو أحد قولي الشافعي ولنا قوله عم فالدلالة في الحديث
المذكور على الوجوب بوجوه الأول أنه أمر به والأمر المطلق للوجوب والثاني أنه خص الرخصة
بتركه بحاله عم ولو لم يكن واجبا لما كانت مخصوصة به والثالث أن اللفظ الرخصة إنما
تستعمل في الواجب لأنه إطلاق بعد الحظر والمحظور ترك الواجب لأنه ترك المتعلق بالأعلى أهل
مكة ويلحق بهم أهل ما دون الميقات لأنهم بمنزلتهم ومن نوى الإقامة قبل النفر الأول لأنه
لما دخل النفر الأول لزمه التوديع فلا يسقط بعد ذلك لأنهم لا يصدرون ولا يؤدون من منى

غاية البيان
غاية البيان سبط
غاية البيان
غاية

فرغ

فرغ الجواب عن قبل من مالك بيان أن ولا أضاف العلة بالمنبر وهو الكعبة دار
ثم بدأ له أن يخرج تارك للتوديع لأن التوديع مفعل المسافر وهذا المقيم قرينة كالمعتمر فلا
يجب عليه أيضا طواف الوداع لأنه لا يقال لو كان وجوب هذا الطواف للوداع لوجب على
المعتمر الآفاقي والمشهور عن أصحابنا أنه ليس بواجب عليه لأنا نقول ركن العمرة هو الطواف
ومثل الشيء لا يكون تبعا له وأما الحج فمعظم أركانه الوقوف بعرفات والطواف ليس بمثله
وإنما قلنا هو الطواف لأن السعي واجبا فمن قال هو الطواف والسعي لم يجب بعده أي
بعد طواف الصدر عند العامة لما مر في أوائل هذا الباب من قول عم ولتكن آخر الطواف
بالبيت أسبوعا ركعتين والمعقول أن لأن ختم كل طواف بركعتين فرض كان الطواف أو
نفلا فلا يجوز إلا بعلة به فلا ينتظم قوله لما قررنا وبأن زمزم هذا على وقف ما قال الكرخي
روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه شرب ماء زمزم قبل إتيانه لعلمهم فقال
في شرحه الكلام المعنى أي بعد تقبيل العتبة وإتيانه الملتزم والصدقة ضرب كرار الكعبة بالأزرام
فيشرب من مائه فقد شرحه الكلام على خلاف المرام كما لا يخفى على ذوي الأفهام يستحب ولو
شرب قبل أن يأتي استحبابه عم شربه زمزم ولا تقبيل العتبة ولا التشبث بالأستار
وأما وضع الصدر والوجه على الملتزم فقد روي فيه حديث ضعيفا ولا الرجوع القهقرى
عند الانصراف بل كل ذلك بدعة والاتباع أولى من الابتداع وهذا بيان تمام الحج أي تمام
الحج المعهود وهو الذي أراد النبي عم بقوله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من
ذنوبه كيوم ولدته أمه فصل في مسائل شتى ما يتعلق بأفعال فصل عاقبة لكل
عمل وأثر في هذا الكتاب على ما بينا أي على الوجه الذي لا يبقى في تمام ركن الوقوف وهذه
تفيد سقوط عن طواف القدوم أي ليس له أن يأتي به لأنه السنة لسقوط سنة وعنه لأنه
شرع قبل هذا منقوطا بأوان الأربع بعد الظهر واجب بيانا في فوت الواجب ولا يخفى ضعف
ولا شيء عليه شيء في الدنيا فلا يأثم لزوم الإساءة المتخلف أشد ما في الآخرة وهذا بيان أول الوقت

في معرفة صاحب
غاية البيان
فصل في الأخير
غاية البيان
غاية
غاية

كريه انا نقول لك فاذا انضم ما عرفت مجمل في حق الوقت ولكل وقت فعل اول
واخر وما بعد الزوال ليس اخرا بالاجماع فتعين ان يكون فعله مع نبي لاول وقوله ما
نهار مطلقا يحمل على ما بعد الزوال توفيقا بين البيانين الفعلي والقولي كما هو الاصل لا يخالف
ان يقول بل الثابت بالقول بيان اصل الوقت والفعل لبيان وقت المسنون وقول ابن
عمر رض لحجاج حين زالت الشمس الساعة ان اردت السنة يؤيد هذا القول وكيف بيانا
محل الكتاب والله اعلم بالصواب فقد ابان اخر الوقت نعم اول القول المذكور يصلح بيانا له
الا ان اخره لا يساعده فانه طا فيما وجب اليه مالك من ان لا بد من الوقت في جزء من
الليل ومالك لما كان يقول انما قال مالك ما يقول لعدم ثبوت النقل عنه بل صرح ابن
الكتاب الملكي بخلافه حيث قال في كتاب التفريع ولا يجزئ الوقوف بعرفة نهارا قبل
الزوال يوافق قول الحنفي وقت الوقوف بعرفات ما بين زوال الشمس يوم عرفة
الى طلوع فجر يوم النحر لكن عندنا لو وقف في شيء منه فقد ادرك الحج عنده اي عند مالك شرط
ان يقف في اليوم وجزء من الليل وما قال في شرح الكتاب ومالك كما يقول انما اول وقته
بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس الخ فكان نقل عاد في قول المص من اوان الزوال وقد صحح
عليه جار ويا ما ان يوم وقف بعد الزوال وقد مر به الاصحاب به وما فيه فتدبر وكذا
او قبل اصحابنا عند الحنفية او هنا وما اية قطع الطريق حيث جوزوا الحج وعكس مالك
فجعل او هنا بمعنى الواو وما ثم الحج عرفة من وقف لنظر الحج عرفة في حديث الوتد والبيان
ما حديث عروة بن مضرس وليس فيه لنظر الحج عرفة فاورد المص مركب من الحديثين
وقال مالك لا يجزئ الا انما يقول الحج قبل واستدل بقوله عم من ادرك عرفة بليل فقد ادرك
الحج وما فاته عرفة بليل فقد فات الحج ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور لا ينطبق على الدعوى
وانما انطباقه على ان يكون المعتبر الوقوف بالليل دون النهار فلا حاجة الى منع صحة الرواية
ولكن الحج عليه ما رويناه من قوله عم من وقف بعرفة ساعة من الليل او نهار فقد تم حجه فان

عن الوقوف

عن الوقوف لانا ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف اراد بالوقوف الاول ما هو المعتبر في
الحج شرعا وبالثاني الوقوف لغة ولكن لانا المختار لا يحتاج عما طلبه وقف ومن زعم ان الوقوف
يساوي مطلق الحصول في الوقت وقت الوقوف فمن زعم انه في تمام المرام حاجة الى المقدمة
العائلة والمجاز لا يحتاج عما طلبه وقف لم يكن على بصيرة كما لا يخفى ولا يخفى ان ما هو ركن
العبادة بسبب الاغماء والنوم كركن الصوم وهو الامساك فانه بعد النية يتساوى مع الغني عليه
والنائم بخلاف الصلوة حيث لا ينفع فيه الاغماء لفوات الشرط وهو الطهارة بالاغماء بخلاف
النوم في الصلوة ولهذا اضيف الاغماء بالذكر هنا والجهل يحل بالنية تمام التعليل المذكور وتقريره
ان الجهل وان كان يخل بالنية ولكنها ليست بشرط للركن بل يكفي وجودها في اصل العبادة
ومن وهم ان جواب دخل مقدر فقد وهم وانما قال الركن لانها قد يشترط لبعض الاركان
وهو الذي يكون عبادة مقصودة اصالة كالطواف فانه من اركان الحج ومع ذلك مقصودة اصالة
بخلاف الوقوف بعرفات فان المقصودة الاصلي الاغاثة من الطواف الزيارة ولهذا لم يشترط
التنفل بالوقوف بخلاف الطواف وهذا لا ينافي كونه اعظم من الطواف لانه ركن في الركن الحج
لا يكونا عبادة وبهذا التقرير اندفع توهم التنفل بالطواف فان النية شرط فيه ولهذا اذا
طاف بالبيت بارب او طالب كريم لم يجزه ويتبين ان المص تدارك وجه انه فانه ومن لم ينبه له
زعم انه في تنزيه قصورا حيث رضي لا ذكره المص المفهوم العائد اذا لم يكن ثم صارف ثم قال واما
علمت ذلك اعتبرنا عما اذا طاف بالبيت بارب او طالب كريم ولم ينو الطواف عن الحج فانه لم يجزه
واما كانت النية موجودة عند الاحرام لان قصده الهروب وذلك صارف له عن النية السابقة
لانها لكونها باقية بالاستصحاب صحيحة يتوقف بصارف ثم ان قوله لانها لكونها باقية بالاستصحاب
لا ينتظم مع قوله ولم ينو الطواف عن الحج وذلك ظاهر فاهمل عند اصحاب ولم يذكر انه لو اوهم
عنه واحد من الناس يعني به غير اصحاب ورفعنا ما حكي في الزخيرة لانك انه على قولنا
لا يجوز واما على قول ابي حنيفة فقد اختلف الشايخ فيه قال ابو عبد الله الجرجاني وكان

الخصاص بقول لا يجوز ثم رجع وقال يجوز ولا يخفى بذلك رفعاً ولان هذا ليس من باب الولاية
بل هو من باب الاعانة والرفقاء في غيرهم سواء ولعائل ان يقول نعم كذلك الا ان ثبوت الاذن
والدلالة وجهة لا يتفق في غير الرفقة والاهلال رفع الصوت بالتلبية والمراد الاحرام والاصل
هنا ان الاحرام شرط عندنا فيجوز النيابة فيه بلا خلاف بين اصحابنا الا ان الاستنابة
تتوقف على الاذن بعبارة او دلالة ولم يوجد واحد منهما في الخلافة عندهما وقال ابو حنيفة
بوجوده التقريع الشافعي في قولهم انه شرط فيجوز النيابة فيه كالوضوء وستر العورة بناء
بناء على عدم الفرق بين المعاونة والنيابة فان المحقق في الوضوء وستر العورة الاول
دون الثاني لا يخفى هذا على الحاذق بعض الشارح ومنهم من قال لا خلاف بين العلماء ان عند
الرفقاء استعانة من كل واحد منهم باصحابه فيما يعجز عن الفعل بنفسه والخلاف في هذه المسئلة
بناء على اختلافهم في ان الاحرام هل يتادى بالنائب على قول الشارح يتادى وعلى قولهما لا يتادى
وهذا العائل يقول لا رواية عنهما فيما اذا امر صاحبه بالاحرام عنه صريحا وانما الرواية
عنهما في التقليد لا يكون رواية في التلبية كذا في الزخيرة صح بالاجماع اي بعد الامر محرما
بعبارة المامور على ما افصح عنه في الاسلام حيث قال لا خلاف عند علمائنا في ان الاحرام
يتادى بالنائب كالوامر عبده بالتقليد فلو المامور صار الامر محرما به فلا يلزم اجتماع
الاحرامين في النائب كما توهم ولهذا لو قتل صيدا لا يلزمه الا جزاء واحد والدلالة تتوقف
على العلم فيه نظر لانه ان اريد ان ثبوت حكم الدلالة تتوقف على العلم اعتبار الشرط
اياها كما هو الظاهر من قوله وجواز الاذن به لا يعرفه الخ فلا نم وكذا ان اريد انه يتوقف
على العلم بالاذن العادي في امثال هذا فكذلك مسلم الا انه لا يتم المرام ولا ينتظم الكلام
عقد الرفقة الرفقة بضم الراء وسكون الفاء الجماعة سيرافقونهم في سفرك والرفقة بالكسر مثله
فكان الاذن به ثابتا دلالة والاذن دلالة بمنزلة الاذن عبارة كما في شرب ماء السقاية
وكما نصب قدرا على النار وجعل فيها اللحم واوقد النار تحتها في اناء وطبخه لم يكن ضامنا

لوجود

لوجود الاذن دلالة وقال لا يجوز فيبين جعل ابو حنيفة مع فعل الرفيق فعله مثاله وبسط
الحصير في المسجد لان الانسان اذا شرع في فعل لغرض يحصل به وبغيره ثم عجز عنه يكون
راضيا بالاستنابة بغيره وبسط الحصير في المسجد محض نفع سبب للثواب فلم يكن اهل
المسجد راضيين ببسط غيرهم وعكس لان بسط الحصير في المسجد محض نفع ليس فيه
ضرر بالمسلمين فيتحقق الاذن ظاهرا بخلاف الاحرام فانه يوجب اشياء ويحرم اشياء
فلم يحض نفعا فلا يتحقق الرضا والاذن وهذا وجه الخلافية المذكورة غير ما ذكره
المص والعلم ثابت نظرا الى الدليل وهو كونه في دار الاسلام جواب عما قالوا
الدلالة تتوقف على العلم وقيل في تقريره ان العلم ان كان شرطا لدلالة فهو ثابت
نظرا الى الدليل وهو عند الرفقة والحكم يدار على الدليل فيثبت الاذن دلالة ولا
يذهب عليك ان بناء على حمل العلم على العلم بالاذن العادي وقد عرفت ان مطلق
كلامهما لا يحتمل غيره في قوله ان كان اشارة الى الخ الضمير وقد افصح عنه وما قال الامام
ان الدلالة متوقفة على العلم ولكن لا نسلم لكن لا نم ان العلم متوقف بل العلم ثابت نظرا
الى الدليل وهو عندهم عند الرفقة وتقريره المص صلوعا التعرض لجواب المنع لانها مخاطبة
كالرجال اذا والمخاطبة بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فلما الناس يتناول الرجال
والنساء ولا تهرول ولا تسعى ولا يضطبع ولا كفارة عليها بتاخير طواف الزيارة عن ايام
النحر بعذر الحيض وتترك طواف الصدر به وتشترط لها الزوج او محرم اخر في السفر ولا يلبس
الحلي فهذه وما ذكر في المتن خمس عشرة خصلة فارقت فيها المراة الرجل وبهذا التفصيل
تبين الخلل فيما قيل يفعل النساء مثل ما يفعل الرجال الا اشياء ذكرها في الكتاب لعدم
الخمار المتخذ فيما ذكر فيه ويلبس من المخيط ما يريد الا ما قبل من القميص والسروال والخفاف
والخف والقفازين وما رجح فيما روى البخاري وفيه ان السروال المراة قميصا فلا
وجه لذكر القميص ثم ان النهي عن القفازين وارد فيما روى البخاري من حديث ابن عمر

الذي حرم قال لا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين وما قلد بدنه احمل هذا عامر
في باب الاحرام ان شروع غير المحرم لا يحصل بمجرد النية عندنا خلافا لمالك في احد
قوليه فكان حق هذه المسئلة في باب الاحرام بعد قوله واذا اهل فقد احرم وانما قال بدنه
لان الغنم لا تقلد لانه للعلامة كيلا يغير من الماء والعلف اذا علم انه هدي والاحتياج اليها فيما
يصيب عن صاحبه والغنم لو غاب عن صاحبه يضيع كذا قالوا وفيه نظر لانه روي الجماعة عن عائشة
رضي الله عنها ان النبي عليه السلام اهدى مرة الى البيت غنما فقلدها وثبت عنها انها قالت كنت افتل قلائد
الغنم لرسول الله عليه السلام فبعث بها ثم تمسك حلالا وكان الشافعي واحمد واسحق وابو ثور يرون
تقليد الغنم اذا اجازا صيد قتله في الحرم او في احرام ماض ومن اضعف بالكسر لم يجب وكذا اذا قال
قتله في السنة العائدة او شيئا من الاشياء اراد به ما يستظلم سابعه الى ما الواجبة بسبب
الجناية في احرام ماض كالحلق وغيره ودم المتعة والقران بقي هنا شيء وهو ان شيئا مفعول له
بالعطف على ما قبله واحدى شرائطه ان يكون معدودا فاما هذه المعدد فلا بد من اللام لكن في
قولك جئتك لسمن فكان حقه ان يقول او لشيء من الاشياء كما في نسخ الجامع الصغير
من قلد بدنه فقد احرم عبارة الكتاب من قلد فقد احرم غير ان التقليد به لا ينطبق على المعنى
لان موجب تخفيف الاحرام بمجرد التقليد وفي الهدي شرط زائد عليه غير ان احد الامرين السوق او
الادراك بعد البعث لا السوق بخصوصه بقي هنا كلام وهو ان الظاهر من تقريره ان يكون النية
لازمة في الصورة المذكورة والظاهر من بيت النظومة ولا يصير محرما بسوق هديه له فقوا
نوى خلافا على ما افصح عنه صاحب الكفاية حيث قال في شرح المسئلة نوع اشكال وهو
انما يفرض في النظم النية وعلى تقدير عدمها ينبغي ان لا يصير محرما اجماعا او النية في العبارات
شرط والجواب ان على تقدير عدم النية الخلاف متحقق فعند الشافعي لا يصير محرما وعندنا
محرما فقد ذكر في شرح الطحاوي لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى
الاحرام او لم ينو في اظهار الاجابة يعني اجابة دعاء ابراهيم عليه السلام جواب دخل مقدر تقديره

سراج

عناية

اما الاجابة

ان الاجابة انما يكون بالقول والسوق ليس بقول وتقرير الجواب ان المقصود من الاجابة
اظهار الانقياد وهو قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فاذكره مع تمام التعليل المذكور لا يتعلق اخر
كما توهم لم يصر محرما حتى يلبي المراد بالسوق هو السوق قبل مجاوزة الميقات لانه اذا وصل
قبل السوق لزمه الاحرام بالتلبية للميقات الا بمجرد النية اراد بجرد ما عن قصد بعض الاحرام يرشدك
الى هذا الحاق الكلام فلا يتحقق المنافاة بان النية قارنها التوجه بعد البعث وفيه رد لقول الشافعي
الى المنقول عن الصحابة رض وقد سبق الرد لاولها بقوله لما روي عن عائشة رض فبقي القول
الثاني وهو الذي ذكره بقوله فاذا ادركها وساقها وهو المختار لما ذكرنا وبما قررنا تبين
ان اختيار القول الثاني ليس لان التيقن يرشدك اليه قول او ادركها فان الاكتفاء بالادراك
لا يناسبه فان قلت ما وجه التخيير بين الكل والبعض قلت لم يرد به التخيير بل اراد الجمع بين
روايتي الاصل والجامع الصغير فانه ذكر السوق مع اللحوق في الاول ولم يذكره في الثاني
قال في الاسلام وكذا بعض وكذا السوق امر اتفاقي وانما الشرط ان يلحق بصيرورة عاملا فعل
المناسك ولا يخفى بعده لا سيما وقد ذكر ذلك لم يلتفت اليه المص حيث ذكرهما على طريقة الاختلاف
في الرواية وهو من قصد بعض الاحرام يعني السوق على الرواية الاولى والادراك بعث البعث
على الرواية الاخرى وما قال ما سوق الهدي فظاهر واما اذا ادرك ولم يسق وساق
غيره فلان فعل التوكيل كفعل الموكل فقط فيه وكان زعم ان الادراك غير
كاف على الرواية الاخرى بل لا بد معه من سوق وكيف يكون ولا يخفى فساده كما لو ساق في الاشهر
هذا التنظير انما يناسب الرواية الاولى وكان قصد بالاقتصار عليه ترجيح تلك الرواية بكونها
احوط الا بدنة المتعة استثناء من قوله لم يصر محرما حتى يلبي والحكم في بدنة القران كذلك خلافا
لقصر المستثنى على ما ذكره غير ان بالتقليد في بدنتها انما يصير محرما اذا وجدت التقليد والتوجه
في اشهر الحج واذا وجد عليها لا يصير محرما ما لم يدرك الهدي ويسر معه وكذا حاصل ما في شرح
الجامع الصغير ما ذكرنا يعني قوله الا ما ضم التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي الخ على الابتداء

بيان عبارة

سيد

بخلاف الجناية والنذر فانهما شرعا بنا على حالة ابتدا نسكا من مناسك الحج وهما بخلاف
حرم التطوع فانه وان شرع على الابتدا لكنه لم يجعل في وضع الشرع نسكا من مناسك الحج
لانه يختص بمكة تعليل لكونه نسكا والاختصاص بمكة انما يصلح دليلا لكونه نسكا ان لو كان
من العبادات فاحتيج الى زيادة قوله وجب شكرا الخ في تمام التعليل المذكور وهو لم يتنبه
لهذا فقال وقوله وجب شكرا دليل اختصاصه بمكة ولم يدر انه لم يحذف التعدية بالباء التعليل
ووما او انما الخ وجب فقد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة بان اصاب صيدا قبل الوصول
اليها فيجب عليه الجزاء وهذا المتعة لا يجب الا بحجها لان وجوبه عند الحج بهذا النسكين وموضع
النسكين مكة فان جعل بدنة او شرعا التحليل العام الحل عليها والاشعار اعلام بالاراقة
بالحجة وانما هدى من الشعار وهو العلامة لا اعلامها مطلقا اولا يتنظم في قوله والاشعار
مكروه لاشعار كان في ابتداء الاسلام لصيانة الهدى عن المشركين لانهما كانوا يتوضون
الهدى فلما قوي الاسلام زال السبب فارتفع الحكم بجميعه المثل كما روي عن ابن عباس
وعائشة رضي الله عنهما وابو حنيفة رحمه الله انما كره ما رآه في زمنه من المبالغة في الاشعار حتى يصير مثلة وعنه
ان كان حسنا لا بأس به وان كان حسنا لكن احسن وتقليد النعل وغيره منعا وليس بسنة ايضا
قدم ما يتعلق بهذا المقام من الكلام فتذكر وتدبر ان البدنة تجيء على البدل وليس هذا باب
اثبات اللغة بالقياس بل هذا باب تعميم الموضوع له فكانه قيل البدنة وضعت للحيوان الفخم
من الابل والبقر وليس عند العرب اضخم منهما فرع ويؤيد ان الاوجب البدنة هي الناقة او البقرة
وعليه نص الجوهري ولا يخفى ما فيه من القصور فالوجه ما في الكتاب العين البدنة ناقة او بقرة
كذلك الذكر والانثى منها وفي المغرب البدنة في اللغة من الابل خاصة وتقع على الذكر والانثى
وهذا في الشريعة للجنس بالنقل عن البدنة عما سبقت انما سميت بدنة لعظمها من البدن بدانة اذا فخم
كما هدى جمع هدية في موضع البدنة وفيه نظر لما ذكر في الصحيحين لفظ البدنة ثم البقرة و
لفظ الجزور من افراد مسلم قال الامام المحبوبي ولئن ثبت تلك الرواية الخ رواية فلما اليتيم

من حيث

من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنس وكذا التحقيق باسم خاص لا يمنع الدخول تحت
اسم العام كقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل **باب القران**
اخر عن الافراد وان كان افضل من التمتع معرفة بعلم معرفة الافراد والقران وهو الجمع بين
الحج والعمرة بالاحرام بهما من الميقات او قبله في اشهر الحج او قبلها افضل من التمتع وهو الاتيان
بالعمرة في اشهر الحج ثم بالحج من عامه بشرط ان لا يلم باهله بينهما وهو الافراد والقران افضل
من التمتع لان النبي عليه السلام قرن في سفر واحد مرتين ولم يلم باهله بينهما وصح الافراد والقران
واحد من الحج والعمرة باحرام على حدة وعام صحيح بينهما حال في البسوط والافراد ان يحج اولا
ثم يعتمر بعد الفراغ من الحج او يؤدي كل نسك في سفر على حدة او يكون اوله العمرة في غير اشهر
الحج قال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد ثم ان زيادة السفر غير لازمة في الافراد
على ما نبهت عليه فيما تقدم وعلى رواية ابي شجاع عن ابي حنيفة رح الافراد افضل من التمتع و
قال الشافعي الافراد افضل ثم التمتع ثم القران محكي النواري عنه وهو قول مالك وكره
في المجموع على ما اختاره ما نبهت وقال الامام احمد التمتع افضل ثم الافراد ولا له وكراهة
القران ولان عدم تمتع بالعمرة للحج ولا في الافراد زيادة التلبية والسفر والخلاف اراد
بالتلبية ما لا بد منه في الاحرام فان العارف ما يلبي بها تلبية واحدة والمقرون يلبي بكل تلبية على حدة
ومرجع زيادة الاحرام الى زيادة ما ضرورة الى النية بعد وعند المنوي سواء نوى معا او متفرقا
ومن ساعد ظاهر وجه ترك المص زيادة الاحرام والناظرون في هذا المقام لم يتفطنوا له فذكروا
في شرح الكلام والتلبية غير مقصورة جواب عما قوله ولان في زيادة التلبية الخ لانه بعيد عن الصواب
لان مراده على ما نبهت عليه انما زيادة التلبية الواجبة لا زيادتها على الاطلاق والسفر غير
مقصود جواب عما قوله ان في الافراد زيادة السفر وتقريره ان المقصود هو الحج والسفر وسيلة
اليه فلا عبرة لزيادته وقد نظر الى زيادة السفر زيادة مشقة والاشق افضل وقد جاء في حديث
عائشة رضي الله عنها اجرك بقدر نصبك ولان السفر للعبادة عبادة بل واجب اذا لم يتمكن منها
الا به فزيادة السفر زيادة العبادة ومن وهم ان عدم السفر لا يوجب تعلق الحج فقد وهم

زيادة

عبادة بسبب

كيف وهو عبارة عن الوقوف بعرفات والطواف بالبيت والجمع بينهما لا يمكن بدون السفر
والحلق خروج عن العبادة جواب عن تمسكه في ترجيح الافراد على القران بترك الحلق
في الاول وتقريره ان الحلق شرع للتحلل والخروج عن الاحرام فلا يكون مرجحا ولقائل ان يقول
ان واجب فيكون عبادة فيصلح في الترجيح والمنصور بما روي الحج مع قول اهل الجاهلية حيث
لم يجوزوا العمرة في اشهر الحج وقالوا ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور اي من اسوء السيئات
فالمراد معناها اللغوي وهو التوسعة ولا وجه لحمل على معناها الاصطلاحي لانه بالوضع المحدث
ونظير هذا ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم حيث اجاب
عما قيل هلا ذكر الاصبع التي يسد بها الاذن بالسبابة او السبابة او المسبحة بقول هي الفاظ
مستعملة لم يتفاوت فيها الناس في وقت النزول وانما احدثوا بابعد وعندي ان الاستدلال بالحديث
المذكور من ترجيحات اصحاب الامام الشافعي لانه اعلى غاية ما يثبت على مثل هذا وبما قررنا
تبين عدم اصابة من قال ليس المراد بالرخصة ما هو المصطلح لان القران عزيمة وانما المراد به
التوسعة ويجوز ان يسمى بها المصطلح ويكون رخصة اسقاط كشطر الصلوة في السفر والرخصة في
مثل عزيمة عندنا ثم الدفع قوله ويكون رخصة اسقاط ضبطا خاصا لان الاخراج مشروع
بلا خلاف وموجب كون الرخصة رخصة اسقاط اما لا يبقى العزيمة مشروعة وقوله والرخصة
في مثله عزيمة عندنا كلام حال عن التحليل لا يخلو على حاله معروف على التفصيل وكذا ما قال
من رخصة مجازا كاسقاط شطر الصلوة في السفر فتدبر والقران ذكره في القران جواب عما قول
مالك لانه لا ذكر في القران على ما روينا ما قبل يعني في فصل المواقيت لقائل ان يقول كيف
اذا يكون المراد باحرامهما ما هو رخصة احدهما بنزول كلا منهما بالسفر والاحرام ما هو رخصة احدهما
والحمل على الاحرام بهما معا ما هو رخصة احدهما حمل على ما لم ينقل من عدم دلالة احد من الصحابة فذلك ما
افضل لاتي به احد منهم على ان نقل عن عمر رضي الله عنه انكر على عمران الحضرمي رضي احرامه من البصرة
واذا اضطر الطاهر في الاحرام قبل الميقات مستحب او مباح او مكروه ثم قيد اي في القران

شروح

شرح في ترجيحه على التمتع بعد التراخي عن وقته ما قيل في ترجيح التمتع عليه واستدلت احدهما
ولا كذلك في التمتع لانه صبي شرع في افعال الحج ما بلغ احرام العمرة له ولهذا يحل عمرة اضافية و
بحجة مكية والمامور به مع زيادة خالصة لنفسه ولكن ما ذكره الاخر صرف النفقة في عادة خالصة
له فلا دلالة فيه على عدم الفضل في القران فاندفع ما قيل بل دخل في المامور به نفقة القران
فليس القران افضل ام لا فلا يكون مخالفا واما الجواب عنه بان دخل نفقة والافضل القران
الذي كان العادة فاما فيه لشخص واحد لان في الجمع بين النسكين لا يوجد صفة على كلا التقديرين
فليس بصواب واما القران افضل كيف ما كان والجمع بين النسكين موجد صفة على كلا التقديرين
انما العدول في الجواب عنه ما ظهر مما تقدم وهو انه دخل نفقة في المامور به لعدم خلوه للامر
للاذكون عبادة فلا يلزم ان لا يكون القران افضل وقيل الاختلاف قال صاحب التحفة وحاصل
الخلاف ان العارب يحرم باحرامين ظاهرا بدخل احرام العمرة في احرام الحج وعندنا يكون محرما باحرام
واحد ويدخل احرام العمرة في احرام الحج لقوله تعالى دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولكنا نستدل
باجماع الامة على تسمية قرانا والقران يكون بين النسكين ويبتني على هذا الاصل مسائل منها ما
قلنا ان القران افضل لانه جمع بين العبادتين باحرامين وعندهما خلاف ومنها ان العارب يطوف
طوافين وسعين ويقدم افعال العمرة على افعال الحج وعندنا يطوف طوافا واحدا وسعيا
واحدا ومنها ان الدم الواجب فيه دم النسك عندنا شكر الجمع بين العبادتين وعندهما دم جبر
لنقص النقصان في الحج بسبب ادخال العمرة فيه حتى لا يحل له اكل حديه عندهما وكل عندنا ومنها ان
اذا تناول محظور احرامه فانه يجب عليه دمان عندنا ودم واحد عندهما ومنها انه اذا اصغر
العارب فانه يحل كذبحا عندنا وبدرس واحد عندهما المبيعات هذا ليس بشرط وقد نبهنا عليه
في اول الباب لان القران هو الجمع بين العمرة والحج قال الجوهري قرن بين الحج والعمرة قرانا
بالكسر وقرنت البعيرين اقرنهما قرنا اذا جمعتهما في حبل واحد وكذا الحبل يسمى القران وقرنت
الشيء بالشيء وصلته وقارنت قرانا صاحبته ومنه قران الكواكب وبهذا التفصيل تبين ما في قوله

من قولك قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما من الحلق فاعل وكذا اذا دخل مكة على عمرة
عطف على ما تقدم في بيان صفة القران على اعتبار المعنى فان قوله وصفة القران ان يهل الخ
في معنى ويكون قارنا اذا اهل بالعمرة الخ معا فانسب من العقول المذكور والمعنى وكما يكون قارنا
في الصورة المذكورة يكون قارنا في هذه الصورة وقدم العمرة على الحج فيه اي في الدعاء ومن مثال
اي قدم القارن العمرة على الحج في ادائها فقد ضبط ضبطا خاصا وكذلك يقول الاشارة الى الدعاء
المرتب بعض كما يراعى الترتيب على الوجه المذكور في الدعاء يراعى في التلبية واما الجواب الاشارة
في قوله واما اخره وكذا اي وكذا العمرة لان الواو للجمع كما في ظ اي الواو لو كانت للترتيب لا يكون
تاخير في الدعاء والتلبية صحيحا وليس كذلك فان اللازم هو الترتيب في الذكر لا الترتيب في الوجوب
ولا باس به كيف وهو لازم على تقديره كون الواو للجمع ايضا اعتبار التعلق فلا خالف في صحة
فيما قيل والحجة لنا قوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الا بالنية وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فالنفي عدم حصول العمل
بالنية وهي عبادة من فعل القلب لا غير وقد وجد ولان اشتراط النية لتعيين العبادة و
الفضائل عند الله تعالى علانية فحمل ما هو المقصود بقصد القلب وبه دعا الاول انما موجب اعتبار
النية لا الافتقار عليها فلا يصلح حجة لنا في محل الخلاف واما الثاني فجاز عما سنا الانتظام
كما لا يخفى على ذوي الافهام ومن الناظرين في هذا المقام ما قال في شرحه وكذا الكلام يعني
ان الذكر بالنية ما لم يكن شرطا فيها وانما الشرط ان يعلم بقلبه اي صلوته هل كذلك هذا وكان
زعم ان النية من قبيل العلم ابتداء فطاف بالبيت اي ابتداء بما فعله ابتداء به والفاء للتفصيل
ما اجمل وتقدم افعال العمرة صفة ان يقول وانما تقدم افعال العمرة لقوله الخ لانا نتذكر بها فقد علم
ما تقدم من كابح الحاجة الى بيان وجه تقديمها والقران في معنى المتعة لان فيه ترفقا بادراء
النسكين ايضا فيكون في معنى التمتع فالنص الوارد في التمتع عبارة وارد في القران
دلالة والتمتع يبتدا بافعال العمرة لان الله تعالى جعل الحج غاية ومنتهى للتمتع فيكون المبدا
من العمرة لا محالة وكذا القارن يبدا بافعال لانه وكذلك جناية على احرام الحج بل كذلك جناية

على الاحرا

على الاحرامين قال في التتمة قارنا طاف للعمرة ثم حلق فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق
وهذا التفريع بانه يقع جناية على الاحرامين وبه يعلم ان المتمتع اذا اساق الهدي وفرغ من
افعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جناية على احرامها مع انه
ليس محرما بالحج عندنا خلافا لمالك في قارن الحل عند في المشهور وهو حنفي في رواية هو الرفع وهذا
اي ابتداء القارن باعمال العمرة واعمال الحج جميعا مذهبنا ومذهب الشافعي في الاكتفاء باعمال الحج
نقول عم دخلت العمرة في الحج فيكتفي باعمال عن افعالها والا لكونها داخلة فيه ولان جمع القران
على الله افضل قيل لان لا يتصور اداء عبادتين من جنس واحد في وقت واحد وجه وجه انما هذا اذا
كان الوقت صالحا لكونها للعدم واما اذا كان ظرفا لكائن نحو في فلا امتناع حتى تكتفي بتلبية
واحدة يعني ان هذا الاكتفاء بحكم التداخل وموجب وجود التداخل في سائر الافعال فدليل التداخل
الاكتفاء المذكور لا عدم تحمل الوقت الواحد للعبادتين من جنس واحد مما جمع بين الدليلين
في تقدير مراد المص فقد ضبط حين خلط الصحيح بالفاسد فمن انه زعم ان معنى الاصحاح المذكور على
ان الاحرام مع الاركان الخ فاجنبي لما حرف قوله وكذلك في الاركان عما ظاهر وقد عرفت ان
الامر ليس كما زعم لما طاف صبيا جامعه روي عنه انه قال كنت رجلا نصرانيا فاسلمت
واهللت بالحج والعمرة فسمع زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة رضي فاخبرته فاقبل عليهما
فلامهما واقبل علي فقال هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم رواه احمد والنسائي وابن ماجه ولان لانه افضل
في العبادات يعني ان الاصل في العبادات عدم التداخل بخلاف العقوبات واما الاصل
فيها التداخل ولا يجوز العدول عن الاصل الا بنص او اجماع على خلاف القياس ومنه وهم
انها ليست من العبادات المقصودة فقد وهم ولا نص فيها كما في كما لا اجماع اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان ما روي فيه مدخل او ماول فاعل والسفر للتوسل جواب
عما استدلال الخصم على التداخل في افعال القران المتضمن لنقض ما ذكره ان الاصل
في العبادات عدم التداخل مرجع الجواب عما استدلال له المانة فرق بين المقصود وغيره

والتداخل في الثاني لا يستلزم التداخل في الاول لو مرجعه الى نقض المكرر الى ما ذكر
من الاصل في العبادات المقصودة للانطلاق العبادات وبهذا التفصيل تبين ان وجه الكراهة
فيلكرر ما سوى الفهم ومعنى ما رواه بعض قوله عم دخلت العمرة في الحج وانما قال رواه معاذ
ليس من رواية توسعا حيث معرك الاشتباه لما الراوي وهل وقت العمرة فدخلت الحج لا صحة
لهذا التاويل لما ان العمرة عبادة موقتة على ما يأتي بيانه وعلى تقدير دخولها وقتا في وقت يلزم
توقيتا كالحج نعم لو قيل معناه دخلت العمرة في وقت الحج لكان له وجه وسعى سعيين بعد
تحديد في الحاج العشرة ثم سعى سعيا والمعلم يكن في تغيير كلمة النزاع الى كلمة الحج تقويم
طوافا تحية طيبة اي على سعي العمرة حمل احد الطوافين على طواف القدوم وللسعي عمرة بعبارة
تجزئة عما استعمال في الواجب دون السنة ولهذا حمل بعضهم على طواف الزيارة و
قال في تقويم المسئلة انه طاف للعمرة ثم لما جاء مكة الحج ثم طاف للزيارة ثم سعى
اربعة عشر شوطا للعمرة وحجة لا يقال لا يساعد قوله طاف طوافين لانا الظاهر منه
هو الوصل كما في قوله سعى سعيين لانه على سعيا فلهما انا القدر ما يطوف طوافين وسعى
سعيين عمرتا خلافا لمالك فانه قضى ولا اشتباه في ان المراد من الطوافين الشائع طواف الزيارة
والتوجيه ما قيل المعنى انا المراد من الاجزاء معناه اللغوي هو الكفاية لا المصطلح اذ هو
يقبل الكلام في سقوط ملاق العهدة لانا نقيله بقول لانا اتى بما هو المحقق عليه صح بكذا في
المعنى الاصطلاحي والسعي بما خير بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم الدم على تقدير وجوبه
انما يوجب تاخير السعي لا السعي بما خير فحق العبارة تاخير السعي بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب
الدم فكذا بالاشتغال بالطواف يعني ان تاخيره بالاشتغال بعمل ليس من جنس العبادة
كالاكل والنوم وان كان ايضا مما لا يوجب الدم فكذلك الاشتغال بما هو من جنسها وهو
تاخير الجواب عما يقال لا يجوز اداء النفل مع الفرض مختلطا فكيف جاز تاخيره
ان افعال الحج كالطواف ليس من جنسها كالاكل بخلاف الصلوة وسبع بدنة ان اذى بدنة

نعيب

نعيب منها السبع سنا او اذا كان اكل البدنة للقربة حتى لو كان سبع منها للاكل او البيع
لا يجوز خلافا للشافعي رح ولا يشترط اتفاق وجوه القربة خلافا لزفر فاذا اراد احدهم
الهدي او الاضحية والاخر جزاء الصيد او التطوع لا يجوز عنده ويجوز عند الثلثة قيل النصوص
عليه هدي وهو اسم للاهداء ينتقل الى الحرم وسبع البدنة ليس كذلك ولذا لو قال ان فعلت
كذا فعلي هدي فعل كان عليه ما السير من الهدي وهو شاة واجيب بان القياس
ما ذكره ولكن ثبت جواز سبع البعير والبقر بحديث جابر ذكره صاحب السنن في كتاب
الاضاحي باسناده الى جابر بن عبد الله رض قال كنا نتمتع في عهد رسول الله عم نذبح
البقرة عن سبعة نشترك فيها وفيه ايضا عنه ان النبي عم قال البقرة عن سبعة والجزور
عن سبعة واما في النذر اذا نوى بقوله علي هدي سبع بدنة فلا رواية فيه وعلى تقدير
التسليم فالفرق ان النذر ينصرف الى المتعارف كالبعير وبعض الهدي ليس بهدي
عرفا منصوص عليه منها بقوله تعالى فما استيسر من الهدي ولهذا
عن الزيادة هنا وجيه في المفرد حيث قال ثم يذبح اما احب واراد بالبدنة هنا البعير يعني
انه ما قيل اطلاق العام واراده الخاص بقرينة مقابلته بخاص اخر قيل كان جواب
عما يقال انتم تقولون البدنة تطلق على البعير والبقر فكيف قال هنا بدنة او بقرة وتقريره
كما لا ننكر جواز اطلاق البدنة على كل واحد منهما بعينه مفردا هنا كذلك والجواب المذكور
غير شاف لانا نعرف السؤال بما يقال انتم عدلتم منها منتفع فوكلهم بعموم البدنة وهو
الاكتفاء بذكرها عن ذكر البقرة فاذا لم يكن له ما يذبح اي لم يقدر عليه في الحج اي في وقته
بعد احرام بالعمرة واما لم يحرم بالحج لتحقق سبب التمتع وهو احرام العمرة وقال الشافعي رح
لا يصوم الا بعد ان يحرم بالحج نظرا الى ظاهر قوله تعالى في الحج وجوابنا عنه ما ذكرنا بقوله
والمراد بالحج الحج الا ان الافضل انما يصوم استثناء عما يدل الصوم المذكور يعني لا فرق
بين ايام الحج في صحة الصوم فيها لكن الافضل انما يؤخر الى الايام المذكورة قبل يوم

عرفة

التوبة بيوم ان قدمه على هذه الايام بعدما احرم بالعمرة جاز عندنا لان مذكور في الاية
على وجه الاضافة الى وقت الحج والاضافة الى وقت لا تخرج من ان يكون سببا في الحال
فيجوز الاداء بعد وجوب السبب وهذا كمن نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق قبل
مجيء الغد خرج عن موجب نذره بخلاف صوم السبعة فانه مذكور في الاية على وجه التعليق
والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلا يجوز اداؤه قبل الرجوع من منا وهذا كمن
نذر ان يتصدق بدرهم اذا جاء غد فتصدق قبل مجيء الغد فانه لا يخرج عن موجب
نذره لان الصوم بدل عن الهدي وجواز اداء البدل وان كان موقوفا على جواز اداء
الاصل لو قدر عليه كما في التيمم مع الوضوء هو منا لو قدر على الهدي لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر
الا ان البدل هنا وهو الصوم قربة في كل يوم فيصح بعد وجود سبب وسبب قد وجد وهو
المتعة بوجود احرام العمرة بخلاف الهدي فانه اراقة الدم وهي لا تكون قربة قياسا وانما
كانت قربة شرعا بوقت مخصوص فيكون الوقت شرطا لكونه قربة بعد وجود سببه فاذا
عدم لم يكن قربة فلم يجز قبل يوم النحر الذي هو وقته فيتعين تأخيره الى اخر ايام الصوم
رجاء بالنصب على انه مفعول له اي يقدر على الاصل لما يتعين تأخير التيمم رجاء ان يقدر
على الماء الى اخر وقت الصلوة واما صامها اي صام سبعة ايام بمكة في اي مكان كان
لانه معلق بالرجوع فلا يجوز قبل الرجوع لان اصله في البدل انما لا يتصل نفس الوجوب
عن وجوب الاداء فلا تأخر وجوب الاداء تأخر نفس الوجوب ايضا على الاصل اما
معناه رجعتم عن الحج لما الحج انما يقال لا خلاف في مبدأ الرجوع انما الخلاف في منتهاه
قال الشافعي رح حمله على الرجوع الى اهله تدارك دفعه بقوله اي فرغتم يعني ان الرجوع
هنا ليس على حقيقته حتى يستدعي المنتهى بل مجاز عما يعقب الفراغ به لبيان انه لو قدم بمكة
صام السبعة فيها بالاتفاق ولو كان الرجوع بالحقيقة شرطا لما صح صومها فيها ولنا كما
ما ذكرنا في وجه عدم كون الحقيقة مرادة وهو المفهوم من الاستثناء المذكور في قول الشافعي رح

غير كاف

غير كاف في تعيين المعنى المجازي بل لا بد من بيان العلاقة المعتبرة قال في بيانه اذا الفراغ
سبب الرجوع الى اهله والسببية في الجملة من جملة العلاقات المعتبرة لارادة المعنى المجازي
باتفاق البلغاء هذا على وفق ما ذكر في الكتاب والاقرب الى الصواب ان يقال سلمنا ان
معلق بالرجوع لكنه يحتمل الرجوع من منا بالفراغ عن افعال الحج ويحتمل الرجوع الى الوطن و
الاول اولى لتقدمه وكثرته ومن منا تبين عدم التعذر في المعنى الحقيقي للرجوع ومن ابدع الكلام
ما قيل في حل هذا المقام على قبل الاجماز الا بقرينة فما هي قلت الاطلاق وذكر الرجوع عن
ذكر الاهل وقوله ثلثة ايام في الحج فكان قال وسبعة اذا رجعتم عما كنتم مقبلين عليه فيه
واما ما قيل ولنا سلمنا ان الرجوع الى اهله شرط لكن لا نسلم ان الشرط يوجب العدم
عند العدم لانه اقتضاء درجات الوصف انما يكون علة ولا انه لانتفاء العلة في انتفاء الحكم
لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى فاولى واخرى انما لا ينتفي الحكم بانتفاء الشرط فوجب
ابطال التعليق سواء كان المعلق عليه الرجوع الحقيقي او المجازي وهو باطل بالاتفاق
قال فان فات الصوم اراد صوم ثلثة ايام ان تفضي ايامها فالغاية المذكورة في قوله حتى
الى يوم النحر متعلق بما قبله باعتبار المعنى المفهوم منه لا باعتبار منطوقه لعدم تحقق غاية
وقال الشافعي رح يصوم بعد هذه الايام في اخر فيجوز صومها في ايام التشريق وفي قوله
الاخر لا يجوز فيها وهو الذي ذكره المص قال المراد من الايام في قوله بعد هذه الايام
ايام التشريق وهذا وقته وذلك ان وقت الحج عنده ممتد الى اخر ذي الحجة يصوم
فيها قبل يعني في ايام التشريق وما يوم النحر لانه لا صوم فيه لا يجوز بالاتفاق فعلى
هذا يطالب ما على بوجه التخصيص قال موجب تقييد التمتع ولنا النهي المشهور عن
النهي الوارد في قوله عم الا لا تصوموا في هذه الايام والتوصيف بالمشهور تمهيد
للتنزيه في قوله تنبيه به النص يعني نص الكتاب قال تقييد المطلق ينسخ عندنا و
نسخ الكتاب لا يجوز بما دون المشهور من الخبر قال طعن له لا يجوز تخصيص الحديث بغير

صوم المتعة بنص الكتاب فكيف علم تقدم النص المذكور على الحديث وشرط التخصيص التأخر واما الجواب بان
الخبر محكم في حرمة الصوم والنص ليس بمحكم في كون تلك الايام ايام الحج فليس بصواب كما لا يخفى على من له ادنى دربة
في اصول هذا العلم او يدخله النقض بهذا على تقدير ان يكون تأخير النهي في الكراهة دون عدم المشروعية يعني
لا يخلو النهي المذكور من احد الامرين وعلى كل التقديرين يتم التقريب هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقال ولا يلتفت
الى ما قد قيل او يقال به بقي ههنا شيء وهو ان مالكا قال بامتداد وقت الحج الى آخر ذي الحجة فلزم ان يقول بصحة
بعد ايام التشريق قبل تمام ذي الحجة والتمسك بالنهي المذكور لا يجري في رده م وبهذا التفصيل يتبين ما
قيل ولنا النهي المعروف عن هذه الايام فجاز تخصيص ما تلي به لانه مشهور ويدخله نقص لمكان النهي
فلا يتأدى به الكامل به ولا يؤدي بعدها رد لما قاله الشافعي بلزوم النصب البدل بالرأي والا
بدال لا تنصب الا شرعا يعني ان البدل منا ثبوته على خلاف القياس اذ لا مدخل للرأي في معرفة المماثلة بين
هذا بوقت مخصوص فاثباته في غيره يكون بالرأي ولا مساغ له واما قيل لان الصوم بدل عن الهدي فلو جاز
قضائه يلزم ان يكون للبدل بدل ولا نظير له في الشرع فظاهر فيه لفرق غير ما ذكر في الكتاب كما لا يخفى على ذوي الالباب
والنقض رفعة بوقت الحج ولما الحج ان يقال الدم غير مختص بوقت الحج فينبغي ان يكون بدله
ايضا غير مختص به تدارك دفع بقوله وجواز الدم يعني في غير وقت الحج على الاصل
وتقديره ان الدم شرع مطلق عن الوقت والصوم مقيد به وهو بدل عنه فيعتبر
على ما ورد به الشرع وانما قلنا ان الدم شرع مطلق عن الوقت لانه ثبت بقوله تعالى
فما استيسر من الهدي وهو مطلق غير مقترن بوقت دون وقت والاصل في مثل هذا عدم
الاختصاص بوقت فان قلت قوله الحج ههنا يدل على ان الدم يجوز بعد ايام النحر وصرح
في باب الهدي بانه لا يجوز الا في يوم النحر وانه تناقض وايضا لم كان جوازه مطلقا
فينبغي ان يجوز قبل يوم النحر ولم يجز قلت المراد من الحج ان لا يجوز قبل يوم النحر
واطلاقه بالنسبة الى وقت النحر وما بعده وانما لم يجز قبله لانه دم شكر الحج وهو انما
يتم بعد الوقوف واخر وقت طلوع الفجر من يوم النحر فزال الشبهتان هكذا ينبغي ان يلاحظ

والحق لا يعرف الا بدليل
بعبارة اخرى نزاعا انه سؤال
اخر ثم اجاب وما في
الدليل يجيب

هذا المقام

هذا المقام ولا يلتفت الى ما في الشروح من الاوهام كقول من قال بالحلق وانما لم يكن عليه
دما بالكفاية لانه لم يدخل بالحلق قبل الرمي فتعين في عمرته لانه اتى بما هو الركن في العمرة
وما هو الواجب فكانت جناية واحدة وتوجه الى عرفات قبل ان يطوف لعمرته قال ابو جعفر
الطحاوي في مختصره ان ابا حنيفة كان يقول قد صار رافضا لعمرته حين توجه وعليه
لرفضها دم وعمرة مكانها ويمضي في حجته وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون رافضا لعمرته
حتى يقف بعرفات للحجة بعد زوال الشمس وقال ابو بكر الرازي في شرحه المختصر المذكور
هذا الخلاف الذي ذكره ابو جعفر لا نعرفه وانما لا نعرف عن ابي حنيفة فيها روايتين فاما
في رواية الكتاب المعتبرة والاصل فانه لا يكون رافضا بالتوجه حتى يقف بعرفات بعد زوال
وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يكون رافضا بالتوجه وذكره الحاكم
الشهيد في الكافي عن نوادر ابن سماعة وفي قول ابي حنيفة هو رافض للعمرة حين توجه
الى عرفات وعند الشافعي لا يصير رافضا لا بالتوجه ولا بالوقوف بناء على ان افعال
العمرة تدخل في الحج عنده فلا يصير رافضا فقد صار رافضا لعمرته فان قلت لم لا يرتفض
بالوقوف بتركه تقديم العمرة عليه وهو واجب قلت يجوز رفض العمرة بالحج لانه عليه السلام
عائشة رضي الله عنها لما حاضت بسرف والكل لم يرد به الشرع وهو الصحيح هكذا مذهب
ابي حنيفة في احد الروايتين عن رواية اصحاب الاملاء وقد عرفت انها رواية ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا رواية الحسن عنه وعرفت ايضا انه ذكر هو قولهما على ما صاحب
في قوله ايضا رواية ودون رواية حيث لم يسبق في كلام المصنف بقولهما والفرق له هذا
الفرق ايضا لم يصادف محله لانا نحن ان يكون مسبوقا به كذا وجاء رواية الاخرى عن
ابي حنيفة وهو القياس على التوجه الى الجمعة بينه وبين صلاة الظهر يوم الجمعة حيث لا يبطل
عمرة بجر والتوجه الى عرفات ويبطل ظهر المصلي بجر والتوجه الى الجمعة وتقريره الفرق
ان التوجه الى الجمعة مأمور به لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والامر به غير مقيد بعدم اداء

فيكونا متوجها بعد اداء الحج كما يكونا متوجها بعد اداء العمرة كما يكونا متوجها قبل فالظاهر المنوط ان يتحقق
للمتمتع ما يتوجه لعمرته والتوجه فيما كان فيه منهي عنه فهو ضعيف في نفسه فلم يتحقق شيء
وانما قلنا ان التوجه فيما كان فيه منهي عنه لان حرف الغاية في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج دل على ان حق افعال العمرة ان يبتدأ بها وموجب ذلك ما يكون خلافه منهيا عنه
واما ما قيل في تعليل ان الله تعالى امر بابتداء افعال العمرة بالنص المذكور والامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده ولا كراهة الا بالنهي فيه وعليه ان الامر غير ظاهر في النص المذكور
ولا حاجة الى اثباته لما تقرر في موضعه ان خطاب الشرع قسمان خطاب التكليف
وهو بالامر والنهي وخطاب الاخبار وهو ربط الاحكام بالاسباب وجعل الشيء
شرطا لشيء وهذا القبيل ثم ان حق ان يقول والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ضرورة
واما من قال في تقرير المراد في هذا المقام لخلاف العارض والممتنع فانهما ممنوعان عما
يقتضي العمرة بل هما مأمورات بتقديم العمرة على الحج فاذا كان الشرع يمنع منه ولكن وجب
اثباته باقتضاء ما يكون ما تقدم الوقوف لا بالقياس به فهذا في بما يقتضي منه الوجوب لا لا يمنع
وسقط عنه دم القران وعليه دم لرفض العمرة لانه لا يخلو ما فيه من سوء الترتيب على ما
قوله وعليه دم الرفض انتظام ما تقدم من قوله فاما لم يرفض العارض مكة وتوجه الى عرفات
الخ وقوله وسقط عنه دم القران ارتباط بما تأخر من التعليل المذكور فكما حقا ما يقول
وعليه دم لرفض العمرة وسقط عنه دم القران لانه الخ لم يرتفق لاداء النسكين حرف اللام
لا يعلم حاصله لا يرتفق ولعل العبارة الصحيحة والتحرير من الناسخ لصحة الشروع
فيها والشروع الصحيح يلزم فانه الحصر يعني في جمع ما ذكر من وجوب الدم لرفض العمرة
استلزمت للتحلل يعني طوافا ووجوب قضائها وفي العبارة المذكورة اشارة الى ان
الاصل في هذا هو الحصر

باب التمتع

وذكره عقيب القران لانه يقترنان
في معنى الرفض باتيانهما في سفر واحد والفصل للقران على ما تقدم بيانه التمتع من المتاع

او المتعة

او المتعة وهو الانتفاع او النفع وهذا في اللغة وفي الشرع هو ان يفعل افعال العمرة او اكثرها
في اشهر الحج وان يحج من عامه وكف من غير ان يسلم باهله اما ما صحيحا ومن مناقشين
ان المعنى اخل ببعض قيود اعتبر في معناه الشرعي والجواب بان ما ذكره تفسير
والمتروك من الشروط بعيد عن الصواب لان تفسير التمتع الشرعي لا يتوقف على ما ذكره
الشروط وعلى تقدير الاكتفاء بذكر ما هو الركن لا وجه للتعرض ببعض الشروط ولان
التمتع سنة واقع لعمرة بدليل انه يقيم بمكة حلالا بعد فراغه من العمرة فصار مكيا حكما
في حق الميقات ثم يحرم للحج من المسجد الحرام والمفرد سنة واقع لحجة والحج فريضة والعمرة
واجبة والسنة للفرض اقيم من السنة للواجب وان تخلت العمرة بينهما جواب عن قوله
لان التمتع سنة واقع لعمرة لانها تتبع الحج على ما اشار اليه الشيخ في قوله وحلت
العمرة في الحج فان التمتع يعبر به عن الاستمتاع ومعنى التمتع الترفق مما ارفق اريد به
الانتفاع في سفر واحد سواء حل من احرام العمرة بالحلق او التقصير او لم يحل فان كان
ساق الهدي لمتعته لم يجز الحلق ويحرم بالحج قبل الحلق من احرام العمرة هذا عندنا و
قال الشافعي رح سوق الهدي لا يمنع من التحلل واما الذي لم يسق الهدي يجوز له التحلل
اذا فرغ من افعال العمرة بلا خلاف كذا في البدائع ومن مناقشين وجه تقديم بيان كون
التمتع على وجهين على بيان معنى التمتع الا ان المعنى لم يات بالتفصيل المذكور حتى يظهر
الوجه المذكور اما ما صحيحا الالمام النزول يقال الم باهله اذا نزل بهم صحة انا ينزل
في وطن من غير بقاء الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع اذا لم يسق الهدي وفساده بقاء
الاحرام وبقاؤه غير مشروط بسوق الهدي فلم يصب ما قال وهو انما يكون فيمن اطلق
وتقييده بالصحة للاحتراز عن الالمام الفاسد فانه لا يبطل تمتعه عند الشافعي على ما يأتي
بيانه باذن الله تعالى ويدخل اي يدخل الالمام الصحيح وصفة انا يبتدأ من الميقات الاحرام
من الاحرام من الميقات ليس بشرط للعمرة ولا للتمتع حتى لو احرم بها من دويرة اهله او غيرها

عمانه

مطلب

عمانه

بيان انما ذكر من قبيل الاستدلال في موضع الضرورة
سر سر

في بعض الشروح بعد تقديم ضمير في اول باب التمتع والهذا صحيح يجوز
ثانية دون الاولى اي النسكين
دويرة رفق ما النسكين
سر سر

عمانه

سر
ما قال سنة لم يجب

في التبيين ذكر ما كان بدل الشافعي

عمانه

جازت وصار متمتعا وكذا الحلق بعد الفراغ منها ليس كتم بل له الخيار ان شاء حلق اما لم يكن
ساقا الهدي وان شاء بقي محرما بالحج وحلق او بعده قال شيخ الاسلام في بسوطه هذا الغير انما
كان له اذا لم يكن سلعة ملبدا او مقصوصا او مقرونا واما اذا كان ملبدا فانه لا يتحلل لان التقصير
لا يتهيأ الا بالنقض وذلك متعذر فيتعين الحلق ولا يخفى ما فيه من القصور وفي حل مما عرفته
الظاهر من عبارة الصبارة وفرع التحلل قبل الحلق والتقصير وليس كذلك على ما سيأتي
التصريح به وهذا هو تفسير العمرة لم يذكر طواف القدوم والصدر لانهما ليسا من افعال العمرة
وظاهر كلامه ان يكون التقصير للعمرة المعهودة وهي ما يقارن الحج وصرح بقوله وكذلك
اذا اراد . كما فعل رسول الله صلعم حيث ان يقول لانه عم فعل هكذا الا انه مذكور في معرض
التعليل وقال مالك ان كان مراده عدم وجوب الحلق كما هو الظاهر من قوله لا حلق عليه
فهو لا يخالف فيه على ما قرر بيانه وان كان مراده عدم العبرة للحلق في السنة السلوكية
فيها فالخلاف عليهم بيننا الا ان العبارة المذكورة لا تساعده وحجتنا على ما روينا انه اضافه
عليه حجة على الثاني ظاهر وعلى الاول محل تامل اذ يجوز ان يكون ما سلف فعل الرسول عم
وقول الله تعالى باتمام المندوب والافضل كما وقع بعمرة على البيت الكاف للمعاملة
اي يقطع حال وقوع عمرة على البيت بلا فراغ وتتم به اي تتم الزيارة بعقوبة
العمرة على البيت هذا اذا كان معتمرا مكيا واما اذا كان آفاقيا فيقطع التلبية كما
دخل الحرم عند مكة وكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده ولان المقصود هو الطواف
يعني ان رؤية البيت غير مقصودة وانما المقصود الطواف فينبغي ان يقطع هذا افتتاحه
وفاتحته استلام الحجر ولهذا يقطع التلبية في الحج مع اول حصاة يرمي بها ولم يقطعها
حين دخل موضع الرمي هكذا في العمرة يقطعها بعد الشروع في الطواف وتوضيحه ان
هذا الطواف هو الركن في العمرة يقطعها بمنزلة طواف الزيارة في الحج وثم يقطع عند
الرمي اول المناسك وكذا اليوم كذلك ههنا يقطع عند استلام الحجر لانه وقت افتتاح

الطواف

الطواف وعلى هذا التقدير لا اشكال لما قيل انما تتم عرف الملازمة لو كان الرمي هو المقصود
في الحج وهو ممنوع بل المقصود الوقوف والطواف وانما الجمار على تقدير من حال بيانه ان
هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في كونه نسكا مقصودا في ذلك
اليوم فكما ان التلبية يقطع عند افتتاح الرمي يقطع عند افتتاح هذا الطواف كما يقع ان
كلا منهما اول نسك مقصود في يومه فان قيل الوجه المذكور لا يتم الزاما للخصم لانه يقطع التلبية
عند كما يقف بعرفة قبل يوم الرمي قلنا اذا اردنا الالزام نقول الطواف هناك الوقوف
قبل الوقوف فكذا يقطع هنا قبل ان يشرع في الطواف فان قيل فعلى ما ذكر ينبغي ان يقطع
المعتمر بالحج التلبية اذا ابتدأ بطواف القدوم لانه اول نسك في هذا اليوم قلنا الذي يعلم
الا ان ثبت عدم القطع بالنص على خلاف القياس وهو ما روي انه عم اردف الفضل
ما مزدلفة الى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ويقيم بمكة حلالا الا عامة بمكة ليست بشرط
كما سيجيء فاذا كان يوم التروية احرم هذا ايضا ليس بشرط بل الاولى ان يحرم قبل يوم التروية
لما فيه من المسارعة الى العبادة واظهار الرغبة فيها ولانه اشق فكان اكثر ثوابا واما الواقع
عند فعال السروجي لا يجوز لانه اول يوم يبدأ فيه بافعال الحج وهو الاحرام وفي الخانية
انه لو احرم يوم عرفة جاز على بيتنا بين من اهل مكة على ما دل عليه سياق الكلام فلا حاجة
الى ان يقال خلافا لابي يوسف طواف التحية بلا لا وجه له لعدم طواف التحية المكي ولهذا قال
قال لان هذا يعني طواف الزيارة اول طواف له في الحج فانه لما صار هو والمكي سواء
ولا تحية للمكي لانه اتى بتلك مرة ولا تكرار في هذا وجه سقوط السعي واما وجه سقوط الرمل
فقد سقط عنه لانتهاء ما عهد من التعليل لثبوته بقوله لان هذا اول طواف له في الحج ثم
ان سقوطه تقدم طواف القدوم سواء وجد الرمل فيه او لم يوجد ولهذا اكتفى بذكر الطواف
المذكور وذلك لان الرمل انما شرع في طواف بعده سعي ولا سعي ههنا ومن هنا علم ان
طواف التحية مشروع في الجملة في التمتع حيث اعتبر رمل وسعي فيه قال في شرحه مختصر
الكنز

صلاة
في العمرة

قوله ومن كان بمكة فوقته في الحج
الحرم وفعل ما يفعله اهل الآفاق يعني في
الشرح عبارة يسيرة

الكرخي فان طاف نافلة وقدم السعي عنه جاز دانه اخره بان بدنه وقته فهو اول السعي الذي يكون
يعني قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي ثم اعتمر اي احرم للعمرة لانه يقول من الهدي
والبدل يشارك الاصل في سبب الوجوب ولا وجوب للسبب عند الصوم المذكور فلا يكون
اداء هذا ما يتفرع على ما تقدم واما قوله تعالى قبل وجود سببه فلا انتظام له في مساق التفريع
ولو قيل يتحقق قبل وجود سببه لكان له وجه خلافا للشافعي رح فانه قال لا يجوز قبل الاحرام
بالحج لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وقبل الاحرام به لا يكون صوما في الحج ولنا انه اداء
بعد انعقاد سببه وهو التمتع بالعمرة الى الحج فاصل العلة الشروع في العمرة في وقت الحج وتمامها
الوصل بالحج لان الوجوب كان ثبت في العمرة في الشهر الحج من الحج الجمع فنسخ بهذه الاية وكان
موجب الشكر الارتفاق بشرعية العمرة في الشهر الحج وكمال ارتفاقها بالحج فجزء الوصل بالحج
جزء الوصف الاصل العلة كالتي للنصاب فقدم الوصف وان كان يمنع وجوب الاداء
ولكن لا يمنع جواز الاداء اذا عجل كمن اداه الزكوة قبل الحول بعد النصاب ومن قال وهو اي
السبب الاحرام بالعمرة لان طريق يتوسل به الى التمتع واداء السبب بعد تحقق السبب
جائز فكان اخطأ في التعليل لم يصب في العلل فتامل اصحابنا جوزوا الصوم قبل افعال الحج
ولم يجوزوا التكفير قبل الحنث والشافعي رح عكس لان الاول بدني فلا يجوز تقديمه والثاني
مالي فيجوز على ما بينا اراد ما ذكره في القران لان نفسه لا يصلح ظرفا وهذا افضل يعني
سوق الهدي افضل من عدم سوقه فالاشارة الى السوق لا الى السابق كما هو
السابق الى الوهم والتفضيل بين الوصفين لا بين الموصوفين كما هو الاصل ولان فيه
اي في سوق الهدي بعد الاحرام بالتلبية اسناد اداء ساري بخلاف ما يجاوبه وهو الاحرام
بتقليد البدنة وسوقها بعده على ما روينا اراد به ذكره في فصل قبل باب القران وهو حديث
عائشة رض يعني قولها كنت افتل قلائد رسول الله ما قلت المراد التقليد بمزادة
او نعل والولي لا يطابقه قلت المراد استدلال على اصل التقليد واما كونه بمزادة او نعل فمعلوم

عائشة تاج الشريعة
كما في قوله الذي ذكره وهو
افضل من ان يقول ما مر به
عائشة
من قال فيه هو قوله قالت
عائشة رض فكان ناقل
عن قوله كذب عائشة
منه

عن الاستدلال

عن الاستدلال لان المقصود من التقليد الاعلام فهو حاصل بما لا يدل ذكره في الكتاب
يعني في قول الله ولا الهدي ولا القلائد ولا ذكر للتقليد فيه وان كان كلاما ثابتا بالسنة
فانما هدى الى رسول الله كانت مقلدة مجللة ولان الاعلام يعني ان التقليد على وجه
التقريب بخلاف التحليل فانه لمصلحة دينية كدفع الحر والبرد ودفع الزمان وقد يكون
للزينة لان يصير محرما بتقليد الهدي هذا انما يصلح وجها لتقديم مجموع التقليد والتوجه
معه ولا يلزم منه رجحان تقديم التلبية على التقليد بدون التوجه معه كما فعل الرسول
عليه السلام تغليبا للجواز فلا بد في تمام التعليل من ان يقال وبالتقليد يصير شارعا في الاحرام
وهو خلاف الافضل اذ الافضل الشروع فيه بالتلبية على ما سبق يعني في فصل قبل
القران والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية والاول على ما نبهت عليه انما ان يقال الاولى
ان يشرع في الاحرام بالتلبية وانما كان الشروع بها اولى لانها ذكر واجابة حقيقة
والفعل قائم معناها ولانه ابلغ في التشبيه لانه اذا اسيق يذهب يمينا وشمالا بخلاف
ما اذا قيد وللفرق هذا الوجه من الخفاء كما بعضهم والاشعار هو الادماء بالحجر له بل
هو في اللغة الحجر حتى سئل منه الوهم هذا هو الظاهر من كلام الازهري والجوهري
واشعر البدنة عن ابي يوسف ومحمد قدم قولهما على قول ابي حنيفة رح لانه فوض عمل رسول
الله عم ان اشعر الهدي بنفسه فاختار القدوري قولهما لهذا وتبع المص والاسبه
يعني الاقرب الى الصواب في هذا الباب وراية هو الايسر اي هو الطعن من الكتاب
الايسر لان رواية لانا ذكرنا يقول لانا النبي عم طعن اي شرح لاحد الجنبين من
جنبة الدابة على المنقود ولا من جهة الرواية فمن قال يعني الى الصواب في الرواية ثم
الفرق في بيانه بما ينفع عن الترجيح في الرواية لم يكن على بصيرة سنة لاحاديث الصحيحة
ولا نظر الى ما فيه من الاعلام لانه لا منع الا عما منه الشرع وهذا الاعلام يشبه بالوهم
والكي كذا قال النووي وانه في الاشعار اتم قال النووي وذكر اصحابنا للاشعار فوائد

فيه اشارة الى ما في كلام المص
من التصوير فيه

كما في

عائشة
سبيله

منها اذا اختلطت بغيرها تميزت ومنها اذا اختلطت عرفت ومنها ان السارق ربما ارتفع
فتركها ومنها قد تغلب فتخرجها واذا راى المساكين عليها العلامة والحلوها ومنها المساكين
يتبعونها الى المنحر لينالوا منها ومنها اظهار هذا الشعار العظيم وفيه حث لغيره على التشبه
لان الذم يعني الذم من القلادة لانها هو كل فتسمى منها والاشعار لا يخلو انه
مثلة قال اهل اللغة مثل بالقتيل والحيوان يمثل مثلا بالتخفيف في الجميع مثل قتل يقتل قتلا
اذا قطع اطرافه او انفه او اذنه او منه اكثر من ذلك والاسم المثلة كذا في مهذب
النووي واما ما قيل والمثلة ان يقطع بالحيوان ما يعيره به مثلا فلا اصل له وكذا الاوجه
لما قيل من ايلام ما وجب قتله او ابيح قتله وان اسم المثلة منهي عنه فاما علت المثلة انما تحرم
اذا خلت عن غرض صحيح اما اذا اشتملت عليه فلا مانع فيها الا يرى ان الختن والفصد
والحجامة وكي الدواب مشروع وان كان مثلة لاشتمالها على غرض صحيح وفي الاشعار
ذلك وهو العلامة على كونه هديا مثلت هذا الغرض يحصل بالتقليد والتحليل فخلا الاشعار
عنه فيكون حراما وما هو المقصود من الختن واخواته لا يحصل بغيره فيبقى اطلاق اسم المثلة
على الاشعار مشكل لان النبي عم نهى عن المثلة في اول غزوة الحديبية واشتهر الهدي في
اواخر ايام حجة عام حجة الوداع ولو كان الاشعار من باب المثلة لما اشتهر بعد
ما نهى عنها وما روي عن ابن عباس رضي ان النبي عم ما قام خطيب الا نهانا عن
المثلة يؤيد الاشكال المذكور وما وهم انه يدل على انتفاء الاشعار فقد وهم ولو وقع
الاشعار في جواب تسلمي على ذلك في تعليل قولها فالترجيح لحرم عملا بالاحتياط واحترازا
عن تكرار النسخ واشعار النبي عم جواب عما تمسك به الشافعي رح الا ان ضعيف لما عرف
انه عم اشتهر في حجة الوداع بعد فتح مكة وقهر المشركين وايضا لو كان السبب ما ذكره
لما فعله الخلفاء الراشدين ولكان السؤال ضم ما روي عنهم على منكر وفعال هذا الاحتمال
كره اشعار اهل زماننا هذا احتياط الطحاوي لجاز منه السراية مقصودا في الجاز

فراى

فراى الصواب سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقدرون على الكر واما ما وقع على الكر
بانا قطع الكر فقط فلا باس به اما كره اشارة على التقليد المنوي الثابت بالكتاب والسنة
حتى يحرم بالحج لا يقال الاحرام بالحج لا يصلح غاية لعدم التحلل عن العمرة لان المتمتع لا يتحلل الى
ان يحلق يوم النحر لان عدم تحلله بعد احرامه بالحج بحكم الاحرام به لا بحكم احرامها فانه ينتهي قبله
حتى وان لم يتحلل ضرورة حتى لو لم يكن متمتعا فحلق بعد السعي تحلل منها من لم يتحلل لهذا
قال قوله حتى يحرم بفتح الميم لا النصب لان حتى ليست للغاية لفظا والمعنى لانه لا يكون معناه
ان غاية عدم التحلل هي الاحرام بالحج فيوهم انه يتحلل بعد الاحرام بالحج وليس كذلك لانه يتحلل
اما ان يحلق يوم النحر بل هي للحال كقولهم مرض حتى يرجونه فهذا لم يورد انه لا معنى للحال
لانه لا يخالفه ولا فيها اورد من المثال لو استقبلت من امري ما استدبرت اي عرفت
اولا ما عرفت اخرا مما ان سوق الهدي مانع من التحلل لما سقت الهدي وجعلت
الحج عمرة بان اكتفيت بالعمرة بفسخ الحج بها واصل ذلك ما روي انه عم امر اصحابه
بان يفسخوا احرام الحج ويجعلوها بالعمرة لما بلغوا مكة تحقيقا لمخالفة الكفرة وكانوا لا يفسخون
لا الحلقون فلا ينتظرون الرسول عم ما عتزل النبي عم وقال ذلك القول واراد به استطابة
نفوسهم اذ كان شق عليهم انما كلوا وهو محرم وهو دم التمتع ان بلفظ القدوري ثم فسر
وفعالنوهم بعضهم انه مراد القدوري دم الجبر لا دم التمتع زاعما انه تقديم الاحرام على
يوم التروية محظور على ما بينا يعني بقول المص حتى قال وعليه دم التمتع لنفس الذي تلوناه
اراد به قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج اللام فقد صل من الاحرامين الذي هو اشارة الى
طواف الزيارة حتى لو جامع قبله يلزمه دمان كما قارنا بينهما احرامين حقيقة في حق النساء
اعلم ان المتمتع السابق للهدي والقارن اذا فرغ من افعال العمرة ينتهي احرامها حقيقة
لان الله تعالى جعل غاية احرامها الحج والمعروف له الغاية لا يبقى بعد وجودها لكن الفراغ
انما يتقرر اذا وقف بعرفة او لا يفعل العمرة بعد الشروع في افعال الحج لان لبس من خصائص

ما قاله هذا الكلام من قريب

بل كل من اوصل مكة باقي به واما كما في غير الشعر الخ وبالجملة انه لما شرع فيما هو من مقدمات
الحج كالوقوف انسحب احرام العمرة صفة كل يقع كل بالنسبة الى التحلل كاحرام المفرد بالحج فانه
ينتهي بالحلق يوم النحر صفة ويبقى بالنسبة الى الحج فاذا انسحب احرام العمرة في حق التمتع والقارن
صفة بالوقوف فلو ارتكب شيئا من المحظورات لم يكن جانيا الا على احرام الحج فقط فلا يلزم الا جزاء
واحد وبقاء الاحرام في حق التحلل وهو الجناية معناه ان التحلل بالحلق او التقصير مستدعي
متمكنا منه لانه محرم بالحج فيلزم الجناية على احرام الحج فيبقى احرامه بالعمرة الى يوم النحر ضرورة
وليس لاهل مكة تمتع ولا قران اما التمتع الى اخر ما كتب في الورقة الاولى ثم يكتب ملخص
الورقة الثانية من قوله والاوقات وقوله كما لا يخفى ان يكتب في الحاشية خلافا للشافعي
فان عنده لهم تمتع وقران ولا دم عليهم وتمسك فيما ذكره بقوله تعالى فمن تمتع الاية فانه
يعمهم بمنطوقه الاطلاق وغيره وقوله وكذا اشارة الى الهدي المذكور في قوله تعالى فما استيسر
من الهدي لا لانه اقرب لانه لا يصلح مرجحا للاشارة بذلك بل لانه مذكور صريحا واللام
في قوله تعالى لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام للاختصاص فلا دم على اهل مكة اذا
تمتعوا او قرنوا ومن وهم انه يمنع عن التخصيص بالذكر فقد وهم فان قلت فهل هذا يكون
النص المذكور حجة له لا عليه قلت بل يكون حجة عليه على الوجه الذي قررنا في الاسرار حيث
قال ولنا قول الله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله اللام وذلك كناية مبهمة يصلح للفرد والجماعة قال
الله تعالى لا عارض ولا بكر عوان بين ذلك اي بين ما ذكر واذا كان كذلك انصرف الى الكل في قوم
دليل الخصوص واما ما قال في توجيه اصحابنا انه موضوع وكذا في كلام العرب البعيد و
القرآن نزل على لسانهم وما ذكره من الهدي قريب لا يصلح صفة له والتمتع المفهوم من
تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان العمل اذا امكن بالحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق فيكون
الاية حجة عليه فكان لم ينظر في تفسير قوله تعالى الم وذلك الكتاب كلام العلامة الزمخشري
وغيره من المحققين قال العلامة المذكور في الكشاف فان قلت لم صحت الاشارة بذلك الى ما كان

حاشية
حاشية

ما قال بالطلاق لم يجب الشفاعة
حاشية
ما قال المعلوم بدل المذكور لم يجب
حاشية

بعيد

بعيد قلت وقعت الاشارة الى الم بعد ما سبق التكلم به وقضي والمقتضي في حكم المتباعد
وهذا في كل كلام يحدث الرجل بحديث ثم يقول وذلك ما لا شك فيه وكتب الكاتب ثم يقول
فذلك كذا وكذا وقال تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقال في ذلكما تعلمن ربنا ولانه وصل
من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما يقول لصاحبك وقد اعطيت شيئا احفظ ذلك
وقال صاحب الكشاف وكذا وجاز في صحة الاتيان بذلك ولم يذهب الى ان للتعظيم اشارة
الى بعد درجته في كونه رسالة الله الامام السكاكي لان هذا وجه مطرد ونسر لنا اهل الجمع فرق
منزلة المتباعد مما نحن فيه فرق ولهذا قال في كل كلام وما امكن الجلوس على صفة فلا معدل ثم انه ذلك
لما لم يكن اهله الخ وبناء على ما تقرر من التوجيه وانتقال المعنى يسري الى المعنى وباقي رثاء
من ان الاشارة عند الشافعي الى نفس الهدي وان اللام للاختصاص الوقوفي ما قيل وذلك
اشارة الى التمتع عندنا وعند الشافعي الى الحكم الذي هو وجوب الهدي او الصوم وقولنا
اخذا لو كان كذلك لقيل على ما اذا التمتع شرع لنا ان شئنا فعلنا والا لا اما الاحرام
او الصوم بعد الشروع فيه لا اختيار لنا ان نقلب ما عرفت ما ضا ومنه واما الاعتراض
على ما ذكره اصحابنا بان يقال لما الله تعالى شرع القران والتمتع ابانة نسخ ما كان عليه اهل
الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج وهذا النسخ ثابت في حق الناس كافة ورجوع
الاشارة الى ما ذكره بناء وذلك فرع جاز العمرة في اشهر الحج للفريقين فلا منافاة في الرجوع المذكور للنسخ
الثابت في حق الكافة ولان شرعها للترفه به وعليه ان تعليل بالحكمة وهو غير مقبول لان
الحكم تابع للدليل لا الحكمة فلا عبرة بخصوصها عند عموم الدليل في الاستيفاء وما كان واضحا
المواقيت حق ابا يقول ومن كان اهله المواقيت وما دونها الى مكة وهو بمنزلة الحل خلافا لمالك
مطلقا ولنا في حق فيمن كان على مسافة يقصر فيها الصلوة عنده وهذا بناء على الخلاف في تفسير
حاضري المسجد الحرام فعندنا هم اهل مكة ومن كان على الميقات او دونه وعند مالك اهل مكة

حاشية
حاشية
حاشية
حاشية

خاصة وهذا الشافعي مع اهل مكة ومن حولها اذا لم يكن بينها وبينه مسيرة سفر بخلاف المكي متصل
بقوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران اما مجيء المتن لانه معنى ليس بمكي يتمتع ولا قارن ما دام
بمكة وهذا بمعنى بخلاف ما اذا خرج الى الكوفة ولو اقتصر على هذا ثم قال حيث قرانه لا ينتظم
الكلام حق الانتظام كما لا يخفى على ذوي الافهام وتخصيص القران بالذكر لان تمتعه لا يصح لان
حجة مكية لا ميقات فلم يتحقق ما يلحقه بالافاقي فصار بمنزلة الافاقي فيصح قرانه بلا كراهة
قال الامام المجوزي هذا اذا خرج الى الكوفة قبل اشهر الحج واما اذا خرج بعدها فقد منع من
القران فلا يتيسر له وجه من الميقات كذا روي عن عمر من التابعين اخرجه هذا اعتراض
الاصحاب به لان الامام لا يرى تقليد التابع قبل ان مروي عن عمر وابن عباس وفي
ايضا فخرج بعض الاصحاب به ايضا بطل التمتع حقه انا نقول فلا يوجد التمتع لان البطلان فرع
الوجود ولا وجود له لفقد شرطه ومن قال في بيان ما ذكره المص وهذا لان التمتع ليس
بصادق عليه حيث انشاء لكن شكل سفر اشهر الحج والتمتع ما به تفق باداء النسكين في
سفرة واحدة فقد غفل عن عدم انطباق البيان على البين قال قلت فما وجه قول المص واذا عاد
المتمتع الى بلده قلت وكذلك على التجوز الشايع ولا وجه له هنا كما لا يخفى لان اداء النسكين
فصار كمن لم يسق الهدي وهذا لان العود غير مستحق عليه حتى لو بعث هديه ليذبح عنه ولم يحج
كان له ذلك والهدي لا يمنع صحة الاحرام الا ترى ان المكي اذا قدم من مكة بعمرة وساق
هديا لا يكون متمتعا لالمامه باهله مع سوق الهدي فلم يصح لالمامه كما يعارضا اذا
اتى بافعال العمرة ثم رجع الى اهله شرح كان قارنا لان الالمام محرما غير صحيح بخلاف
ما اذا لم يسق الهدي او ساق وهو مكي لان العود غير واجب عليه بخلاف المكي
متعلق بقوله واذا ساق الهدي فالمام لا يكون صحيحا لان معناه واذا ساق الافاقي
الهدي دل على ذلك اعتبار العود الى بلده في عنوان المسئلة وهذا جواب عما ذكره
محمد في تنويره فكان المناسب ذكره عند تقريره وجه صحة ينتظم الكلام حق الانتظام

مع سها

مع سها اهراقه وهو ان الظاهر من كلام صاحب الايضاح حيث قال ان المعتمر اذا لم يحلق
حتى الم باهله فرجع من ساعته وكفر قبل ان يحل في اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
لاجل الحلق اما وجوبا او استحبابا لان الحلق موقت بالحرم عندنا حنيفة ومحمد رح فلا بد
من العود خلافا لابي يوسف رح فالعود عنده مستحب لان العود هناك غير مستحق عليه وجه
ما ذكره عقيبه بقوله لانه يقدر على التحلل بغير عود وكان لم يتبين له من قال لان المراد
بالعود هو ما يكون على الوطن الى الحرم او الى مكة وليس هنا بموجود لكونه في الحرم او في
مكة فلا يتصور العود وهذا لم يدر ان التعليل المذكور لا يناسب المعلل لان موجبه على ما
اعترف به نفسه عدم امكان العود في حقه لا عدم استحقاقه عليه فان استحقاقه انما ينفي
عن مكلف عند تصوره منه كان متمتعا قال صاحب المنظومة في مقالة ان فوته وباطل
احرامه بحجة قبل شهور حجة ومدته وفي الحقايق انما وضع في الحج اذ الاحرام بالعمرة يجوز
اجماعا من المبسوط والعمرة ومن هنا ظهر ان المص اجاب في عدم ذكره خلافا لان فوته
هنا كما ذكره الافطح في شرح مختصر القدوري فالشراح لم يصبوا في تحريره كله وتقريره
مرامه الا انه لم يحسن في تقريره التعليل حيث قال لان الاحرام عندنا شرط فضمن الاشارة
الى خلاف الشافعي رح في هذه المقدمة فتبادر منه الى الفهم انه يكون له خلاف في المعلل ايضا
ولا كذلك حكم الكل هذا اذا لم يعارضه نص ولهذا لا يكون الثلث ركعات من الظهر مثلا حكم الكل
فان النص الناطق به باحية الظهر يعارضه كذا قال لا يخفى ما فيه فان مثل تلك المعارضة
متحقق فيما نحن فيه لاستباحة الشرط ايضا منصوص عليها له ما قبل الشارح ضرورة ان
الواو لا وضع له في التقدير ويأتي في موضعه اخر ما يتعلق بهذا المقام من الكلام بادنى
الكلام السلام ثم ان الشرط انما يصح تقديمه اذا كان منفصلا عن الاداء كالطهارة في الصلوة
واما اذا كان متصلا به كالتحريم فلا يصح تقديمه على المشروط فكان حقه ان يقيد الشرط
بالمنفصل لم يكن ممتنعا خلافا لمالك لا بد من ذكر خلاف هنا حتى ينتظم نقض وجه خلافه

عمامه بالشرح

الاتي لا يفسد نسكه بالجماع يعني اذا طاف اربعة اشواط ثم جامع لا يفسد عمرته كانه اتى
بالاشواط السبعة ما ذكرنا يعني بقوله وهذا لانه صار كما لا يفسد نسكه بالجماع وهذا اشارة
الى عدم كون متمتعا اذا ادى الاكثر قبل اشهر الحج ولان السر فيه في تحريمه انما المتمتع هو المترفق
باداء النسكين في سفر واحد في اشهر الحج والترفق انما يكون باداء الافعال في التمتع ما يؤدي
الافعال في السفر واحد في اشهر الحج وهذا التقرير تبين ما في كلام المص من سوء الترتيب قال
واشهر الحج اي قال المص في الهداية ومن قال اي قال القدوري فقد غلط ساق الكلام اقتضى بيان
اشهر الحج فشرع فيه قال قلت البيان السابق في القران اقتضاء قلت لا لان الحج يبنى النسكين
في اشهر الحج لم يشترط في صحة القران وعشر من ذي الحجة وعن ابي يوسف في الحوادث عشر ليال
وتسعة ايام وهو اخذ قول الشافعي يوم النحر ليس من الاشهر وقال مالك اشهر الحج من
اول شوال الى اخر ذي الحجة فيجوز عنده تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر بلا وجوب دم
كذا روي عن الصحابة الثلث عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي
وهم العبادلة في عرف الفقهاء واما عبد الله بن الزبير رضي فليس منهم ولهذا ذكره مستقلا
منفردا عنهم وانما طلق في عرف الفقهاء لان العبادلة في عرف المحدثين اربعة وعبد الله بن الزبير رضي
منهم دون عبد الله بن مسعود رضي وبقي في عرفهم عبد الله بن عمرو بن العاص ثم العبادلة
يجوز ان يكون جمع عبدل لفظ عبد قياسا لان من العرب اذا سمى جمع غيره منع على واحده و
الجمهور اخطاء في تغليب العبادلة حيث قال في الصحاح والعبادلة عبد الله بن عباس رضي
وعبد الله بن عمر وعبد الله بن العاص لانه لا ينطبق على واحد من الفريقين المذكورين على
ما وقفت عليه قال قلت عبد الله بن مسعود من المحدثين كما انه من الفقهاء فكان ذكره
اياه ذكره في الفريقين كغريب قلت نعم هو كذلك الا انه لم يشتهر برواية الحديث واشتهر
بالاجتهاد وقريبا اشتهر بهما واما ما قيل في تعليله لانه تقدم موته فلا يصلح وجها لانه
يشتهر بالفقه وروى الحديث واما ما قال المطرزي في المغرب لانه من اكتساب الصحابة رضي

فابعد

فابعد من بقي من مشايخ وهو ان المروي عنهم وعشر ليال من ذي الحجة وبظاهره اخذ ابو يوسف
فيما روي عنه قال الزاهدي في شرح المختصر لنا قول ابن مسعود وابن عمر وابن الزبير رضي
فيه وعشر ليال من ذي الحجة وذكر اصحاب العروض بلفظ الحج منها بتقدير دخول ما بازائه من
الاخر فيدخل عشرة ايام ولان الحج يفوت بعد الاتيان على بعض المرمى وهو ان ما هو من
اركان الحج عشر من ذي الحجة لاقامتها واما ان شوال وذو القعدة بتمامهما من اوقات
الحج فلا دلالة فيما ذكر عليه وبالجملة هو يبين نهاية وقت الحج فيصلي حجة عن مالك لابي حنيفة
فلا يثبت به تمام المرمى ومع بقاء الوقت لا تتحقق الفوات قبل الحج يفوت بعض عشر ليال
وتسعة ايام من ذي الحجة فلا يكون يوم العاشر وهو يوم النحر من اوقات الحج واجيب بانا نمنع
منك انه يوسف في غير ظاهر الرواية ولكنا نقول فوات الحج بطلوع الفجر من يوم النحر
لان الوقوف وهو الركن الاعظم موقت بوقت مخصوص يفوت بفواته لانه خرج
وقت الحج الا ترى ان طواف الزيارة مخصوص بيوم النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن
لا يجوز ان يكون في غير وقته واورد عليه ان العشر ثم الفوات يلزم ان يكون يوم النحر من اوقات
الحج وان العشر ثم اداء الاركان في الجملة وجب ان يكون اليوم الثالث والثالث من اوقات
الحج لان طواف الزيارة يجوز فيها وهو جائز ان يكون من الحج اخره من اوقاته كما قال مالك
ويمكن دفعه بما قاله السروجي لو استشهد يوم عرفة فوقفوا ثم ظهر انه يوم النحر جاز ولو ظهر
ان اليوم الحادي عشر لا يجوز فعلم ان العاشر من اوقات الحج في الجملة وهذا القدر كافية واما
دخول شوال وذي القعدة في وقته مع عدم صحة اداء الحج فيها فوجهه ان بعض افعال
الحج تصح فيها الا ترى ان الافاقي اذا قدم مكة في شوال وطاف طواف القدوم وسعى
بعده فان هذا السعي يكون السعي الواجب في الحج فانه لا يجب الا مرة واحدة ولو فعله
في رمضان لم يجز عن السعي الواجب فيه وهذا قبل ان ما روي عن العبادلة وما ذكرنا من
الصحيح يدل على ان المراد الحج وقد عرفت ان الكل حاصر عن الدلالة على تمام المراد وقد ان

في وجه اراد ما ذكر من القول المذكور ونسب صاحب الكشاف الى التجوز اما في اطلاق
صيغة الجمع على ما فوق الواحد لعلاقة يعني الاجتماع والتعدد واما في جعل بعض الثالث
كله فالاشهر على الحقيقة واما التجوز في جعل بعض الشهر شهرا ولا وجه للاول لما عليه
من اخراج بعض الثالث من ظرف المراد فتامل والله الهادي الرشاد وقال قدم الاحرام
بالحج وجه تفريع على ما تقدم هو ان الوقت المذكور دلالة على جواز الاحرام في اول شوال
منفصلا عن افعال الحج وهو علامة كونه شرطا وعليه مدار صحة تقديم عليها اي على اشهر
الحج جاز احرامه بالاتفاق وانعقد حجا عندنا خلافا للشافعي من قال جاز احرامه عندنا
وانعقد حجا خلافا للشافعي لم يجب فان عنده يعقد عمرة ما بالعربة تعليل للاطلاق المفهوم
عن الوقت في الاول والتفريع بالخلاف في الثاني لانه ركن عنده وشرط عندنا بيان
لمدار الخلاف من الطرفين ولما كان المراد تعيين محل خلاف وبيان منشائه لا تحقيق مذهبه
اكتفى بهذا القدر ومن لم يتنبه له قال فان قيل المذكور في الكتاب يدل على انه لا يصح
الحج والعمرة وقوعه احراما للعمرة فالجواب ان الاحرام اذا وجد ولم يصلح ان يكون للحج ينصرف
الى ما يصلح له صونا عن الالغاء كما نوى صوم القضاء من النهار فانه يكون شارعا
في النفل ثم ان جوابه لا يجري نفلا وفيه ان المذكور لبيان حاصل ان المعنى فقد في
التعليل وفيما ذكره في معرض الجواب اعتراف به لكن لا يخفى وانما قلنا انه شرط لانه يستدام
الى ان يخلق ويستقل من اركان ولا ينتقل عنه ويجامع كل ركن من اركان الحج و
لو كان ركنا لما كان كذلك فجاز تقديمه مثل الطهارة في الصلوة وهذا لانه لا يتعلق به الاداء
ولهذا يكون الاحرام من الميقات وافعال الحج في مكة وكذا لو احرم في اول اشهر الحج
يجوز واداء الافعال متاخر عنه والشرط الذي لا يتعلق به الاداء يجوز تقديمه على الوقت
بخلاف ما يتعلق به الاداء كالتحريمة وقد قررنا فيما سبق فان قيل لو كان شرطا لما ذكره
قبل اشهر الحج فلما ذكره دل على انه لا يتغير في المحظورات بطول الزمان اجيب ان المتاخرين اختلفوا

في المعنى

في المعنى الذي لاجله تعلق به الكراهية وكان محمد بن شجاع يقول لانه احرم قبل اشهر
الحج وكان الفقيه ابو عبد الله يقول يكره لانه لا يامن مواقعة المحظور من لبس المخيط وتر
وحلق راسه لتاذيه بهوام راسه فاذا امن ذلك لا يكره كذا في الزخيرة وبشكل
ما نقله عن الفقيه بما ذكره قبيل هذا المنقول بقوله لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره
قبل اشهر الحج لانه ظاهر فيما ذكره ابن شجاع فاثبت الطهارة في حق جواز التقديم على
الوقت واما كان كالنفل في ان الصبي اذا بلغ بعد الاحرام لا يكون له اداء الفرض به و
اذا بلغ بعد التوضي يكون اداء الفرض به ولان الاحرام كريم اشياء كتحريم قتل الصيد
ولبس المخيط والحلق والجماع وغيره ذلك وايجاب الاشياء كالرمي والسعي والطواف
ونحو ذلك يعني ان المعنى من الاحرام هذا لانه يستلزم ما ذكره لا يتم التقريب اذ لا يلزم من
عدم اختصاص اللازم بزمان عدم اختصاص الملزوم به في اللازم فيحتاج الى بيان
المساواة وذلك اي ما ذكره من التحريم والايجاب يصح في كل زمان فصار تقديم الاحرام
على زمان الحج كالتقديم اي كتقديمه على المكان يعني الميقات لا يقال هذا تعليل في مقابلة
النص وهو ما روي انه عم قال للمهلي بالحج في غير اشهر الحج مهل بالعمرة لانه صريح
شاذ جدا فلا يعتمد عليه فهو اي المحظور المذكور على الوجهين المزبورين ممنوع وكره عند
ابي حنيفة الصغير بلا خلاف اما الاول وهو من اتخذ مكة دارا واما الثاني وهو من اتخذ البصرة
دارا اعلم ان من قدم مكة باحرام العمرة في اشهر الحج فاما ان يتخذ مكة دارا او المراد
من اتخاذ المكان دارا ان ينوي الاقامة فيه خمسة عشر يوما فان كان الاول وحج من
عامه ذلك فهو متمتع بالاجماع لانه لم يعد الى اهله ثم حج في ذلك العام لا يكون متمتعا بالاجماع
وان لم يعد الى اهله وجاوز الميقات واتخذ مكانا اخر ولم يتخذه موطنا دارا او لم يجاوز
الميقات ثم حج في عامه يكون متمتعا بالاتفاق وان جاوز الميقات ولم يتخذ مكانا اخر دارا
ثم حج في عامه فهو على الاختلاف في الاختلاف فقيل هو اي ما ذكره من كونه متمتعا بالاتفاق

وان كان الثاني فان خرج من مكة وعاد الى اهله يحج

يناوي على هذا ملخ القول لان ذكره مع التوضيح بين ابي حنيفة وصاحبه وما قال قوله
بالاتفاق ملبس لانه لكل ما يكون في كونه متمتعا وفي كونه غير متمتع والثاني هو المراد
فقد حصل من هذا السواد واليه الهادي الى الرشاد وفاذا قلت اليس ما في المحيط البرهاني
من ان الخصاف ذكر انه لا يكون متمتعا على القول الكل يخالف هذا قلت نعم بل ولكن
ملا شروح الجامع الصغير يوافقه قال الصدر الشهيد اما اذا اتخذ مكة دارا فلانه ارتفق
بسكنى في سنة واحدة في اشهر الحج واما اذا اتخذ البصرة دارا فكذلك وذكر الطحاوي
اما هذا قول ابي حنيفة رح اما على قولهما فلا يكون متمتعا انتهى وقيل انكر الخصاف هذا الخلاف
الذي ذكره ابو جعفر الطحاوي قال هذا الذي حكاه ابو جعفر عن ابي حنيفة رح هو قولهم
جميعا لا خلاف بينهم فيه وذكره محمد في مواضع وقال فخر الاسلام البزدوي والصواب
انه لا خلاف ويوافقه ما في الخصاف نقلا من الفوائد الظهيرية بقوله هذا الخلاف ذكره
الطحاوي وعن الخصاف انه يكون متمتعا عند الكل وغلط الطحاوي في ذكر الاختلاف
وكثير من مشايخنا قالوا الصواب قول الطحاوي قال ابو نصر الصفار كتبنا جميعا الى الطحاوي
فلم نجد في الطحاوي كثير اما جرينا الخصاف فوجدناه خالفا وقيل هو قول ابي حنيفة و
عند هما لا يكون متمتعا هذا ما ذكره الطحاوي على ما مر بيانه ورواه الحاكم الشهيد عن
ابي عصمة سعد بن معاذ وبه اخذ صاحب المنظومة وصاحب المختلف وشكا هذا في
ميقاتيا في قيل لانه لما جاوز الميقات حلالا وعاد لزمه الاحرام من الميقات فكان
كالمكي يعاد ويرد عليه انه رح يقع قيدا لكان البصرة دارا ومدارا خلافا عليه على ما
سيتفق عليه باذن الله تعالى ما لم يعد الى وطنه الا يرى انه لو وصل بابا رح عنه رح عنه
من وطنه لا من موضع اقامته فلا يتغير حكم التمتع بالاقامة العارضة فيها ولا بالخروج
من الميقات ما لم يرجع الى وطنه وفي الخصاف نقلا من مبسوط خواهر زاده ومحل الخلاف
ان يتخذ البصرة دارا بان ينوي الاقامة بها خمسة عشر يوما اذ لو لم ينو الاقامة بها

عباره

عباره

وفي كونه لا يكون متمتعا لا يخرج الخلاف

خمسة

خمسة عشر يوما فهو على ما خرج من عادته وكذا يكون متمتعا بلا خلاف وبهذا التفصيل تبين فساد
ما قيل الحاصل ان الاصل عندنا انه ما لم يصل الى اهله فهو بمنزلة من لم يجاوز الميقات
وعندهما ان من خرج من الميقات بمنزلة من وصل الى اهله فوجب دم التمتع تفريعا
على ثمرة الخلاف بعبارة بليغة لدلالته على ثبوت التمتع افتقاء وما قال لم يقل فهو متمتع
لان غاية الخلاف يظهر في حق وجوب الدم فكانه زعم انه لو قال فهو متمتع لم يظهر
غاية الخلاف وليس كذلك فان الغاية تظهر ايضا غاية لا يكون بطريق التفريع
عليه بل بطريق الالتزام ثم قال هذا القائل وهو دم قربة لكونه دم شكر ولهذا حل له
التناول منه فيصار الى الجابر باعتبار هذا الشبه احتياطا والانتظام لتنزيه هذا مع
سياق كلامه كما لا يخفى على من تدبره فيه فان قدم بعرة اي قدم مكة مهلا بعمرة فسدت
بابا جامع قبل اعمال العمرة وفرغ منها اي منها على الفساد وقضى عمرة ليعلم حكم الحلق
بالطريق الاولى ثم اعتمر في اشهر الحج اي قضى العمرة التي افسدها لم يكن متمتعا عند ابي حنيفة
فان قلت سفره مشتمل على عمرة فاسدة وعمرة صحيحة وحج صحيح فيصدق الرفق باداء
نسكين صحيحين في سفر واحد فينبغي ان يكون متمتعا قلت خروجه الى البصرة عمرة رح
كما في مكة لان عوده الى مكة ليس بانشاء سفر عمرة بل هو بناء لسفره الاول
فاذا كان في حكم المكي فلا يكون له تمتع كالمكي الحقيقي لان عمرته مكية وعمرة التمتع لا بد
ان يكون ميقاتية لانه انشاء سفر لانه سفره الاول انتهى بعمرة فاسدة فيكون انشاء
للسفر من البصرة الى مكة وقوله انه بناء على سفره يعني ان سفره من البصرة الى مكة بناء
على سفره الاول لانه لم يعد الى اهله فلا يكون منشاء للسفر قيل ما ذكره اذا كان خروجه
الى البصرة في اشهر الحج واما اذا خرج قبل اشهر الحج واعتمر وحج من عامه وكذا فانه
يكون متمتعا بلا خلاف ولا يساعد هذا قوله ما لم يرجع الى وطنه لانه في الصورة المذكورة
ايضا لم يوجد هذا القيد الا بما قال فان الاحرام بعمرة انشاء صحيحا لا طريق للخروج عنه

عباره

عباره

عباره

عباره عباره

الاداء احد التكبيرين وهذا لانه التزم اداء الافعال وقد فات البعض بعض الوقت
فيأتي بما لم يفت وهو الطواف والسعي والاجمال في الافعال لينتظم افعال الحج في صورة
وافعال العمرة في اخرى ومن وجه اداء المأمور وافعال العمرة على كلا التقديرين فقد وجد للثاني
اما ما افسد حجه يجب عليه شاة وبعض في الحج كما بعض وما لم يفسد حجه ولا يتحلل بافعال
العمرة كما يتحلل فاتت الحج بها لانها اتت بغير الواجب اي بغير ما وجب عليها على ان
اللام للعهد وهو الجنس لان الاضحية ليست بواجبة عليها لانها المأخوذة والواجب
عليها هو التمتع ولم تأت به ولئن كانت واجبة بان اشترت بنية الاضحية فذلك واجب
اخر عليها غير ما وجب بالتمتع وكذا الجواب في الرجل قال الامام الزاهد الصفار انما وضع
محمد هذه المسألة في المرأة لانها كانت واقعة امرأة فنقلها ابو يوسف كما سمعوا من ابي
حنيفة رح وكذا محمد نقلها كما سمعوا من ابي يوسف رح وقال الامام الزاهد القاضي انما ذكر
المرأة لان مثل هذا انما يشتبه على النساء لان الجهل فيهن غالب وفي التفريع في هذه
المسألة لا يكون الا في غلبة الجهل حين فاتت سرف على وزن كتف جبل بطريق المدينة
ولا ما الطواف في البحر وهي ممنوعة من دخول والوقوف في مقابره فلا يمتنع بسبب
الخيف لو حال وما عداه من الوقوفين ورمي الجمار والسعي في الخارج لكان اولى ولما
استشهد ان يقال لا فائدة في هذا الاغتسال لانها لا تطهر به مع قيام الخيف تراكم بقوله
وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيدا لحصول النظافة لحديث عائشة رضي الاصل
فيه ما روى ابو داود في السنن باسناده الى عائشة رضي قالت نفست اسماء بنت
عميس بمحمد بن ابي بكر رضي بالشجرة فامر رسول الله صلعم ابا بكر رضي ان تغتسل وتهل
وروى مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة رضي انها قالت
قدمت مكة وانا حائض ولم اطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة فشكوت ذلك رسول
الله عليه السلام فقال افعلي ما يفعل الحاج غير الا تطوفي بالبيت حتى تطهري وذكره البخاري ايضا

عائشة

مسندا

مسندا الى مالك وما روي من حديث عائشة رض وهو الثاني لقيد بالاتي وكذا ولا دلالة
فيه على الاغتسال لانها للاباحة عليه في الحديث الاول لطواف الصدر اي للاجل فلا حاجة الى تقدير
الترك رخص للنساء الحيض وما يسقط بعذر لا يجب بتركه شيء في تركه طواف الصدر كلمة في مما لا
للتعليل كذا قوله كما هذا الذي لم يتمتع فيجب بعد ما حل النحر الاول بدخول وقته وهو اليوم الثالث
من ايام النحر لانه وجب عليه بدخول وقته قيل فيه نظر لان السبب هو الصدر ولم يوجد و
الوقت شرط ولهذا لو حلقت بعد الحلول لا يجب عليها فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك لان النية
انما تؤثر في الاسقاط اذا كانت قبل الوجوب واما بعده فلا وعند ابي يوسف يسقط الا ان يوم
على الاقامة بعد ما افاض الطواف **باب الجنايات** لما فرغ من ذكر اقسام الحرم
واحكامهم شرع في بيان عوارضهم باعتبار الاحرام والحرم من الجنايات والاحصار
والفوات وقدم الجنايات على الاخريين لان الاداء القاصر افضل من عدم الاداء وهي
جناية قال المطرزي الجناية ما تجنيه من شر اي تكتسبه سميت بالمصدر ما صنع عليه شرا وهو
عام الا انه خص بالجرم من الفعل واصله من جنى الثمر وهو اخذه من الشجر الى هنا كلام
المراد وهنا ما يكون حرمة بسبب الاحرام او الحرم واذا تطيب المحرم تطيبه عبارة عن
صيرورته طيبا بطيب وهي بالصرف ببدنه او ثوبه فلا يجب الجزاء بشمه خلافا
للشافعي رح والطيب معروف وما قيل التطيب عبارة عن الصرف عين له رائحة طيبة
ببدن المحرم او بعضو منه يسير وعليه التفق طرفا وعكس لان الصرف ما له رائحة طيبة
من الفواكه والاقاوية ليس بتطيب والصرف المسك والعنبر ببدن غير المحرم تطيب
ثم ان الصرف الجزاء بثوبه كما في تحقق التطيب المؤثر في هذا الباب على ما نبهت
عليه انما هو القصر على الصرف البدن من المنصوص واحد في ذكر الكفارة او لا اجل
في ذكر التطيب ثم شرع في تفصيل ذلك فقال فان التطيب عضوا كاملا سواء كان اسم
مستقل كبيرا كان او صغيرا لان المراد هنا الكبير على ما ستقف عليه باذن الله تعالى

عماله

ما قال هو افضل
في التبيين

كما اذا حلق يستوعب البدن فعليه دم واحد لانه يرفه عليه قال الكرماني في مناسكه لو طيب جميع
اعضائه متفرقة بحيث لو جمع ذلك كله فاما بلغ عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة ولو شم طيبا
فليس عليه شيء واذا دخل بيتا مجمرا فليس عليه شيء واذا احرم بثوب فاذا تعلق به كثير فعليه دم
والا فصدقة وذلك مثل الراس والساق قال في الزيادة يجب ان يعلم بان المحرم ممنوع عن
استعمال الرمس والطيب بالحديث فاذا استعمل الطيب فان كان كثيرا فاحش فعليه الدم
وان كان قليلا فعليه الصدقة واختلف المشايخ في حد الفاصل بين القليل والكثير وانما اختلفوا
الاختلاف عبارات يجمع في بعض المواضع جعل حد الكثرة عضوا كبيرا فقال اذا خضب الرجل
لحيته او راسه بالحناء او خضبت المراة راسها او يديها بالحناء ففيه الدم وفي بعض المواضع جعل
حد الكثرة في نفس الطيب فقال اذا اكتحل المحرم بكحل فيه الطيب يكفيه الصدقة ما لم يفعل مرارا
فاذا فعل ذلك مرارا فعليه الدم وقال في موضع اخر اذا مس الطيب او استلم الحجر فاصاب
يده خلوقا فان كان ما اصابه كثيرا فعليه الدم بعض مشايخنا اعتبروا الكثرة بالعضو الكبير
كالفخذ والساق فقالوا اذا طيب الساق او الفخذ بكماله يلزم الدم وبعضهم اعتبروا الكثرة
بربع العضو الكبير فقالوا اذا طيب ربع الساق او الفخذ يلزم الدم وان كان اقل من ذلك
يلزمه الصدقة وانتقى ابو جعفر الهندواني اعتبر الكثرة والقلة في نفس الطيب فقال ان كان
الطيب في نفسه كثيرا يسكر الناظر مثل الكفيرا من ماء الورد وكل شيء من مسك وعنبر فهو كثير
وما لا فلا وقال شيخ الاسلام خواهر زاده ان كان الطيب في نفسه قليلا الا ان طيب به
عضوا كاملا يكون كثيرا ويكون العبرة في هذه الحالة للعضو وان كان الطيب في نفسه كثيرا
لا يعتبر العضو بل يعتبر فيه طريق الاحتياط وما اشبه ذلك يعني في القدر والمراد الاحتراز
عن العضو الصغير مثل الانف والاذن لما عرفت ان المعتبر في حد الكثرة العضو الكامل
فيقدر بالكبير كي يقدر من الدم يعني ان كان نصف العضو يجب نصف الدم وان كان
ربعه فربعه وكما نذكر الفرق بينهما بعد يعني بقوله ان حلق بعض الراس ارتفاق كامل

الى الا

الى الا في موضعين مما اذا جاء بعد الوقوف بعرفة واذا طاف طواف الزيارة جنبا او حائضا
او نفسا فانه لا يجوز فيهما الابدنة غير مقدرة احتراز به عما حلق الراس بسبب السواك فانه
قدر بثلثة اصوع من الطعام الا ما يجب بقبل لقلة والجراحة فانه يتصدق فيهما بما شاء
ويكفي كل من طعام ذكر في الخزانة ولو زاد على ما ذكر قول او بازالة شعرات قليلة من
راسه او بعضو اخر من اعضائه ليتم المستثنى فاما حلق راسه تفريع على ما تقدم من العلة
العائدة فان طيب عضوا كاملا فازاد فعليه دم فمن تعلق بالواو لم يصب في نقل الخطيب
اي في الحكم شرعا لانه عم قال عن نهى المعتدة ان تختضب بالحناء فلا يرد عليه انه عم
بعث لبيان الاحكام دون الحقائق همزة الحناء اصلية لانها تانيث ووزنه فعلال لهذا
ذكره الجوهري في باب الهمزة دون باب النون فاذا استعمل نكرة دخله التنوين واما
صار علما بانا كان الحناء جامدا غير مايع يقال لعبد المحرم راسه اذا جعل في راسه شيئا
من الصمغ او نحوه لئلا يشعث في الاحرام دم لتغطية الراس هذا اذا غطاه يوما الى الليل
فان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا اعطى ربع الراس اما اذا كان اقل من ذلك
فعليه صدقة بالوسة بكسر السين وسكونها والاول افصح شجة ورقة ضباب لانه على
في التنبيه روى هشام عن محمد اذا خضب بالوسة فعليه دم في قياس قول ابي حنيفة
وفي قول ابي يوسف عليه طعام وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة يطعم نصف صاع لانها
ليست بطيب اذ ليس لها رائحة مستلذة وهذا اي تاويل ابي يوسف يقول باعتبار ان
يتلف راسه اي يتلطخ صح لان تغطية الراس توجب الجزاء ثم ذكر في الاصل حقا
يقول غير انه ذكر لعدم الصحة في اعتبار مدلول ثم في الذكر نفس راسه ولحية بواو الجمع
فلابد من تاويل لحل الواو على معنى او توفيقا بينه وبين ما في الجامع الصغير ولان الاقتصار
المذكور على ان كل واحد منهما اي من اختضاب الراس بالحناء واختضاب اللحية به
منهي واعني الاحرام مضمون بالدم اما دلالته على الاول فظاهر واما دلالته على الثاني فباعتبار

عامة النسخ

الاستراكس في العلة وان او من نبت خالص وهذا من جنس المغسول لان التفريع بيان
من قبل المص فيلزم عند ابي حنيفة رح قال شيخ الاسلام هذا اذا استكثر منه فاما اذا
قل فعليه الصدقة بالاجماع وذكر في الزخيرة ان اصل الطيب فان الروايات يلتقي فيه فيصير
عليه فصار كبيض الصيد في الاصل يلزم بكسر الجزاء فكذا باستعماله وللاخر عن نوع طيب
قليل لانه ان فيه نوع طيب وازالة التفث لا تتعلق بالطيب وكونه طيبا بعد العلة
الروائح الطيبة لا يجوز الحاقه بالطيب وهذا بخلاف البيض لانه بعرضية ان يخرج منه الصيد و
الزيت ليس بعرضية ان يصير طيبا والكحل الابيض الكحل ومن السمر والبنفسج نور معروف
والمراد به هنا وهذا بناء على العرف فيه على ما ياتي في الايمان وكذا المراد من الزنبق
وهو من الياسمين ومما اشبهها كورد من الورود ومن الباقلا وهذا اي ما ذكر في
الخلافية والوفاقية من لزوم الكفارة على التفصيل ومن وجه انه اشارة الى الخلاف الذي
ذكره في الزيت فعندهم وما اشبه مما هو طيب بنفسه كالعنبر والكافور فانه يجب
الدم باستعماله وان كان على وجه التداوي وان لبس ثوبا مخيطا قال في الزخيرة ان لبس
قميصا على وجه المعتاد يوما كاملا حكم الليل ايضا كذلك اكثر من نصف يوم او نصف ليلة وكذا في
الزخيرة او الصدقة فان اختار النسك وفي الحرم وان اختار الصوم صام ثلثة ايام في اي
مكان شاء وان اختار الصدقة تصدق بثلثة اصع حنطة على ستة مساكين على كل مسكين نصف صاع
والافضل ان يتصدق على فقراء مكة بنفس اللبس لانه يخلو احرامه فلا يشترط دوامه كساير
المحظورات هذا هو الوجه في عدم تقريب الملك واما الزيت وذكر المص انما يعلم وجه الوفاقية
وهو اشتراط اللبس المعتاد واما معنى الزيت فان الانتفاع مقصود من اللبس هذا اظهر
من ان يخفى ومما يتصور لبسه بقوله لانه اعد لذلك فهذا استثناء بالمصباح بعد طلوع
الاصباح ثم يشرع عادة قال في الزخيرة المحرم اذا لبس قميصه او جبته بالنهار ونسكه
بالليل وما اتلفه فعليه كفارة واحدة والحاصل ان اللبس شيء واحد ما لم يتركه ويعزم على

عادة الساتر

صار

التركه

التركه فاذا تركه وعزم على الترك ثم لبسه فهو لبس اخر اما بدون العزم على الترك
فهو لبس واحد ومن هذا الجنس اذا لبس محيطا للعورة اياما وكل ما يشرع بالليل
لا للاستغناء ما دونك فهذا جناية كل واحدة واما اذا شرع لزوال العورة ثم اضطر
اليه بعد ذلك فلبس فانه يلزم كفارة اخرى اقام الاكثر مقام الكل اذا المرجع يرجع
الى بيته قبل الليل فيشرع ثيابه التي لبسها الناس فيكون اللبس في اكثر اليوم بمعنى
مقصود وعادة وما زاد على هذا قوله لكن هذا غير مضبوط فان احوال رجوع الناس
الى بيوتهم قبل الليل مختلفة بعضهم يرجع وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم بعده
فكان الظاهر هو الاول فقدان بالاجماع اليه بل بالانتظام له مع سياق الكلام
كما لا يخفى او اشبه به الاشتمال هو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر
خلافا لزفر فانه قال يجب عليه الجزاء لانه يلبس كذلك عادة لانه تعليل لقوله اشتمل
ولم يحسن الفصل الواقع بينه وبين المعلل ما لبسه لبس القباء يعني ان العادة
في لبس القباء الضم الى نفسه باوضاع المنكبين واليدين لانه ماخوذ من القبو وهو
الضم ولم يوجد ولهذا ينكشف في ضغطه فصار كما لا ترتدي بالقميص فلا يلزمه دم بخلاف
ما اذا ارتدى يوما كاملا حيث يجب عليه الدم وان لم يدخل يديه في الكمين لوجود الارتداء
الكامل ولما كان حكم التغطية مخالفا لحكم اللبس من حيث القدر شرع في تغطيتها فقال
والتدبير في تغطية الراس لبيان انه لا خلاف فيها من حيث الوقت فلا اعادة بلا اعادة
كما توهم ما قال وانما اعادة يبتنى عليه الفروع ولم يدر ان الفروع الاتي ذكرها لا يتوقف
بيانها على ما ذكر لانه مجموع عن هذا الاصل وجه الوفاقية عن الخلافية ما الوجه
ان يقال ان الارتداء يتكامل بتمام الاشتمال انه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق لا يخفى ما
في الجمع بين الاعتبارين في محل واحد من الركاكة فالوجه ان يقال اعتبر الربع كما في الحلق
او يقال قدر بالربع اعتبارا بالحلق بعبادة بعض الناس كما لانه اكل والاكراه فانهم

صار

عادة

يغطون رؤسهم بالقلانس الصغار ويعدون ذلك ارتفاعا كاملا اعتبارا للحمتها
لحمية التغطية يعني ان الحكم المذكور لحمية تغطية الرأس فلا يوجد الا اذا كانت تلك الحمية
في حكم الموجود بوجود الكثير اجزائها هكذا ينبغي اما بلاحظ هذا معنى الكلام ولا يلتفت
الى ما سبق الى الاوهام واذا حلق ربع رأسه او ربع لحيته هذا على وفق ما في الجامع
الصغير وذكر في الاصل لفظ الاخذ وهي اولى لتناولها الحلق والتقصير لا يجب الا بحلق الكل
علا بظاهر قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فان الراس اسم للكل كسب بحلق القليل وهو ثلث
شعرات له انه علق الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس يتناول باولى ما ينطلق عليه
الاسم كلاف نبات الحرم وعلى هذا يكون الثلث ربع منه كما باصل واحد فيما لا معتبر احدهما
بالاخر كما هو الظاهر من عبارة المصنف والوجه المذكور في صدر شرح كلام المصنف يفرق
بين الشرح والجرح كما لا يخفى وما ذكره خرج الجواب عما وجه اصحابنا مالك وتقريره ما ذكره
انه اعتبر نبات الحرم والجامع استناد الامان بالاحرام وفي المنبس عليه يضمن القليل
والكثير وكذا في المنبس وبما قررناه تبين ان ما ذكره لنا هذا على الرواية المشهورة عنهم
عما

عما

وما روي عن ابي يوسف وهو ان الدم لا يجب من حلق اكثر رأسه كذا
قال ابو يوسف وهو لا يجب عليه دم من حلق اكثر رأسه وفي شرح القدوري لمختصر الكافي
وشرح الاقطع لمختصر القدوري قال محمد اذا حلق عشر الراس فعليه دم والامام القدوري
ذكر المسئلة في مختصره من غير خلاف بين اصحابنا وباخذ المعنى والظاهر ان اجتهد الرواية
المشهورة فلا يفهم منه الانكار لما روي عن ابي يوسف في الرواية النادرة فكان عليه ان
يذكرها كما ذكرها في نظايره هذه المسئلة ان حلق بعض الراس ارتفاعا كاملا وتقريره ان
ان حلق الكل انما يوجب الدم لكونه ارتفاعا كاملا والربع يعمل عمل الكل في بعض المواضع
اصلا الراس فان عامة الوجه كلها من المواضع والاقفية مقدار الربع وكذا الالية كل
كلها من وسط الراس قدر الربع وبه يقع ارتفاقهم عادة فجعل الربع بالكل احتياطا

واما في ا

واما في الحية فلان الاخذ منها مقدار الربع وما يشبهه معهود بالعراق وارض العرب
فكان اخذ الربع في معنى الارتفاق كاخذ الجميع فوجب الدم به بخلاف ثلث شعرات فان اخذها
لا يعد شيئا في معنى الارتفاق بالاتفاق فقوله فيتكامل به الجناية بعبارة تكميل لما قيل في
تعليل جواب المسئلة الاولى وباشارة رد لجواب المخالف القائل بعدم وجوب الدم الا
باخذ الكلال وقوله ويتناهر فيما دونه بعبارة تعليل لما قيل من وجوب الصدقة اذا كانت
المأخوذة اقل من الربع وباشارة رد لجواب المخالف القائل بوجوب الدم باخذ القليل وتقريره
المص ما احسن في العبارة وفي الاشارة في تقرير المباني وتكثير المعاني والفوائد وخلاف
ثلث ربع العضو فانه لا يوجب الدم بل يوجب صدقة الصدقة على ظاهر الرواية وفي المنتقى
خلاف هذا على ما سيأتي بيانه لانه غير مقصود فلا يكون ارتفاقا كاملا وكذا حلق بعض اللحية
حلقا منهي وما اخذ بعضها فلفظ الاصل يدل على انه مشروع وبه اخذ اصحابنا فانهم جوزوا
ان يؤخذ من طولها وعرضها حتى يبقى قدر القبضة في رواية عن ابن عمر رضي وروي انا
جميع النبي موسى في جامعه انا ابن عمر كان يقبض من لحيته من طولها وعرضها لانا نحلق
واحدة منها مقصود بالحلق تعليل لكفاية حلق احدهما في ايجاب الدم ولا يلزم منه التعدد في
الموجب عند التعدد في الموجب لانا الاصل في جنايات المحرم انها اذا كانت من نوع واحد
لا يجب فيها الا ضمان واحد ولهذا لو شرب جميع البدن لا يجب الا دم واحد كذا ذكر الاسلام
السغدي في شرح جامع الصغير وذكر بعض محمد سنا اي في الجامع الصغير وذكر في الاصل
اي المبسوط النتف في هذه المسئلة قال شيخ الاسلام البزدوي فثبت انه لا فرق في الحلق وانما
كانت السنة النتف والعمل بالسنة احق وقال ابو يوسف ومحمد قولهما بيان للمذهب لا بيان
قولهما في ذلك على خلاف قول ابي حنيفة في وانما خصهما بالذكر لان الرواية محفوظة
عنهما ولهذا قال ابو حنيفة اراد او معاوية اي المعنى اراد محمد فقد وهم به اي بالعضو
الصدر والساق وما اشبه ذلك يعني الفخذ والابط والعانة ووجه الرأس واللحية لوجوب

حاشية البيان

الدم كلف ربعها على ما مر وكذا ربع الصدر واشباهه لا يعد عدا لكثرة العادات
الغالبة لانه مقصود بطريق التبع وهو استعمال النورة لازالة الشعر عن البدن ولا مانع
لاختلاف الالة وذكر الحلق عند تقرير الاصل المذكورة في هذا الباب اعتبار للغالب
لا لاختصاص الحكم به هذا مع وفق ما في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ويخالف
ما في المبسوط من قوله وما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق ومعناه ان
ينظر قال ابو عبد الله الجرجاني اختيار اجزاء الدم في مواضعه لم يجب فيها دم مذهب
فاما ابو حنيفة رح فلا يعتبر اجزاء الدم ويوجب اجزاء الدم ويوجب نصف الصاع
من الحنطة فيما دون العضو لعلمه انه هو السنة فيه لما رح ان يمنع هذه الدلالة فاما الاخذ
وان كان ظاهرا في النص الا انه لم يذكر كونه سنة بل يعلم الحكم في الحلق والشق بطريق
الدلالة الا يرى انه ذكر في الابط الحلق لم يكن فيه دلالة فيه على ان السنة وان اخذ
شاربه من اصحابنا من يقول اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق تفعله
الصوفية والاصح انه لا يلزمه الدم لانه ظرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد واذا كان
الكل عضوا واحدا لا يجب بما دون الربع منه الدم والشارب دون الربع منه فيكفيه
الصدقة في حلقه كذا في المبسوط ودون الحلق هذا مذهب بعض المتاخرين من مشايخنا لما
روي عن النبي عم انه قال عشرة من الفطرة وفطرة ابراهيم خليل الرحمن وذكر من جملتها
قص الشارب وذهب البعض الى ان السنة هو الحلق لقوله عم اعفوا الشوارب واعفوا اللحى
والاعفاء هو المبالغة في الاستيفاء وهي بالحلق والاعفاء هو الكثرة ما لم يزد على قدر
القبضة وذكر الطحاوي ان الحلق سنة وهو اعفاء من النفي والنفي حسن جائز مع
يوارى الاطار هو الطرف الاعلى من الشفة العليا وفي المغرب اطار السنة ملتقى جلدتها
وكمتها وان حلق موضع المحاجم جمع محجم اسم الة من الحجامة وانما ذكرنا بلفظ الجمع تنزيلا
لاختلاف المحل منزلة اختلاف الالة وذلك لان الوجه بحجم الراس والفرس بين الكتفين

والهذا البطن

والهذا البطن كذا قيل وعندي ان ذلك لان العادة استعمال الالتين معا انما حلق
لاجل الحجامة يعني ان حلق موضع الحجامة غير مقصود في نفسه وانما قصد لاجل الحجامة
وما زاد على هذا قوله وانما يحلق تبعا للرأس لانها غير منزوعة بنفسها فقد اتى بما يقتضي
هذا العجب وهما ليست من محظورات الاحرام لان عدم الحجم وهو محرم ومن وهم ان
فعل عدم حرام لها ابتداء فاورد وعليه ان يحتمل ان يحرم لم يحلق بل احتجم وهل يحرم
في موضع الاشرف وهو الظاهر فقد وهم انما حلق مقصود يعني انه ما يتعلق به المقصود وكونه
وسيلة الى ما هو المقصود والاصح ان لا يتاف بل يحتمله على ما افصح عنه بقوله او لا يوجد
فلا اشتباه ما هو كامل وانما لم يكن الازالة عن تمامه فانه غير شرط لما عرف
فيما تقدم انه يكفي في ايجاب الدم الازالة عن اربعة قال قاضي خان في شرح جامع
الصغير ولان حنيفة رح ان موضع الحجامة الرقبة يقال لذلك الموضع والاصح ان حلق
لا يكون دون حلق ربع الرأس ودون حلق ربع الرقبة ولو حلق الرقبة كلها يلزمه
الدم في قولهم كذا اذا حلق قدر الربع لان هذا حلق مقصود ولان الحجامة مقصودة و
لا يتوصل اليها الا به وما لا يتوصل الى المقصود الا به يكون مقصودا ومن لم يقف على
ما ذكر قال يعني اما هذا الموضع في حق الحجامة عضو كامل وقال الشافعي رح لا يجب شيء
قول الشافعي ان لا يجب شيء لواحد منها على ما باتي عن قريب والمعنى اقتصر هنا على بيان
بعض قوله على ما دل عليه قوله اذا كان بعضه امر يعني لا يجب على المحلوق شيء اذا لم يكن
الحلق بامر ثم ان هذا الشرط يوجد في صورة سكونه وفيه وجهان هذه وذكر في شرحه
الكرخي ولهذا قال المص بان كان نائما اخرا جا لذلك الوجه عن تصوير المسئلة والنوم
ابلغ منه وهذا ظاهر وما قال في بيانه لانا المقصود يفسد بالاكراه ويعدم بالنوم فكانه
يقول يكون حركات النائم طبيعة او لاقاصر ولا رابع لاقسام الحركة ولا يلزمه مال الا في
ثمينة من الواحد والزينة اثبات الزينة في حلق الشعر لا يبالي في الجمال في ثيابه ومرارا ما ذكر

علة الصلاة

انبلغ

علة الشريعة

مهانة محاسنة

في كتاب الراحة من انه يفوت بما اذا حلق ولم ينبت بعده منفعة الكال على هذا وهذا
كله ظاهر ومن ظن المناقات فارتكب في دفعها الى القول بان الزينة في حلق سبب العارض
وهو ازالة الشعث والنمل فلزمه الانكار لوجود الزينة في حلق شعر لا شعث ولا بعث فيه
بتجمر يعني بين ان يذبح شاة وان يتصدق على ستة مساكين وان يصوم ثلثة ايام ثم لا يرجع
المخلوق رأسه على الخالق خلافا لزفر فان قال يرجع عليه لان هو الوزر او قصر هذه العلة
فكانه اخذ هذا القدر من ماله فصار كالمغرور فانه اذا ضمن الغرور لا يرجع على الغار وهو
بالغ الجارية لان في معاملة ما ما منافي البضع لا تختلف الجواب يعني جوابنا وجواب
الخالق وانما قال في حق المخلوق رأسه للاختلاف في جوابنا في حق الخالق فان جوابنا فيه
يوافق جواب الشافعي بعدم وجوب الشيء عليه واما الخالق تلزمه الصدقة اعانة بلا اعانة
في مسئلتنا اراد بها ما اذا كان الخالق محرما في الوجهين اراد بها ما اذا كان بامر المخلوق
وما اذا كان بغير امره وقال الشافعي لا شيء عليه حقه انه يذكره فيما سبق على ما بنيت عليه
ثمه وعلى هذا الخلاف اشار الى الخلاف المذكور في الخالق اذا حلق المحرم راس حلال فانه يجب
فيه على الخالق الصدقة خلافا للشافعي وجه دليلنا ان ازالة ما بنوا على تعليل جوابنا في الخالق في
الصورتين بمنزلة له بثبات الحرم الا ان استحقاق الاثم بالاحرام لا بالحرم لان ليس من
توابعه بل من توابع الحرم واعتبار ثبات الحرم في حق الاستحقاق بالاثم الا ان كمال الجناية
في شعره لان في شعر غيره ما يجب عليه في شعره الدم وفي شعر غيره الصدقة وانما يكمل الجناية
في حلق شعر نفسه لما اشار اليه في تكميل التعليل المذكور في المسئلة الاتي ذكرها بقوله ولانوس
من انه اذا حلق شعر نفسه يوجد المعنى في ازالة الاشعث والارتفاق الكامل بخلاف ما اذا
حلق شعر غيره فانه فيه لا يوجد الارتفاق الكامل من الراحة والزينة للحالق بل له نوع
ارتفاق حيث يندفع التاذي بتنفسه وفيما ذكره جواب وحل مقدر تقريره الدخل انما يوجب
عدم اعتبار الكمال بين الصورتين اما يجب عليه الدم فيهما بلا فرق وتقريره الجواب ظاهر فلا يتفرق

نهاية عناية

الحال

الحال اراد بالكمال كون حلق شعر المحرم جناية فقول بين شعره وشعر غيره على ظاهره اما
لم يقف على حقيقة الحال زعم انه فيه حاجة الى التقدير حيث قال اي بين حلق شعره وحلق
شعر غيره او قلم اظافره بتشديد اللام وصيغة التفعيل مما للتكثير في المفعول كما في غلقت
الابواب والاظافير جمع اظفار وهي ظفر وبكسر جمع الجمع في جمع القلة وانما اورد
صيغة جمع الجمع لانه اراد تقليم اظافير يديه ورجليه كلها ليعلم الحكم في تقليم بعضها بطريق الدلالة
وموجب هذا الاعتبار عدم زيادة او ان التبعيض في اخذ الشارب وانما اراد وباب لانا
ما ذكره ما يمنع الارتفاق بكمل فيه باخذ بعضه فلا تاثير لاخذ البعض بخلاف تقليم الاظافير
فافهم هذه الدقيقة الانيقة فانها قد خفيت على الناظرين في هذا المقام من الشارحين
للكلام المذكور حتى زعم بعضهم ان المص لم يعبر في تغيير عبارة الجامع الصغير بحذف
او ان التبعيض عن مسئلة التقليم اطم ماشاء وقال الشافعي لا شيء عليه قيل في عبارة
المص اشكال لانه اراد بقوله ماشاء العموم لم يوافق قوله او قلم اظافره رواية اما الاول
فلانه صرح في شرح الكرخي بايجاب الصدقة نصا عن ابي حنيفة رح قلم المحرم اظافره الحال
واما الثاني فلان المحرم اذا قص اظافير نفسه من غير ضرورة لزمه الدم فاذا قص اظافير
غيره لزمه الصدقة نصف صاع من بر وان اراد به الخصوص اي نصف صاع من بر
لم يوافق الاخذ من شارب حلال لان المحرم اذا حلق شارب نفسه يجب عليه الصدقة
فاذا حلق شارب غيره يلزم الاولى من الصدقة فيتصدق بماشاء ولو بكسرة
لتفاوت الجنايتين ووقع لفظ من في عبارة المص الجامع الصغير وهي او قلم من اظافيره
فلا يرد الاعتراض عليه لانا المراد تقليم بعض اظافيره وهو في حق نفسه موجب للصدقة
وفي حق غيره يوجب الصدقة بماشاء فيحمل قول ماشاء على العموم والمص لم يذكر كلمة من
فمراده جميع الاظافير وعليه الاعتراض وكما نقول عبارة المص في تقرير المسئلة المذكورة تبنى
على وقف ما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان حيث قال يحرم اخذ من شارب حلال او قص

حاشية السماني

حاشية السماني

اظفاره او حلق رأسه اطعم ما شاء وعلله شرح الجامع الصغير للامام العتابي على ما ذكر
في فتاوى تاتارخان حيث قال ولو حلق رأس حلال او اخذ من شارب حلال وفي الجامع
الصغير للعتابي او قلم اظافره يخير بين اطعم ما شاء عندنا خلافا للشافعي رح وعلى هذا الخلاف اذا
رأس محرم او اخذ من شارب محرم والوجه فيه ما بينا يعني بقوله ان ازالة ما ينمو مما يؤذي
الانسان من محظورات الاحرام الخ ولا يرد على ما نوى ارتفاق لا حاجة الى هذه الضميمة تفنا
انما الحاجة اليها فيما تقدم على ما نبهت عليه ثم بل نقول ما ذكره ضعيف وجه مستقل لا كخاف
على ما افصح عنه تقريره فاضل خان في شرح الجامع الصغير حيث قال وقال الشافعي رح
لا شيء عليه لانه لا ارتفاق له فيما فعل فلا يلزمه الدم كما لو لبس ثوبه محيطا ولنا انه ارتفق
في احرامه لان الانسان كما يتأذى بتفث نفسه يتأذى بتفث غيره الا ان جناية فيما يفعل
لغيره ودون جناية فيما يفعل لنفسه في حق الزينة والراحة فيطعم شاء ولا يلزمه الدم الى هنا
كلامه وتفصيل الجواب عما قال الشافعي رح لا يفيد كونه وجها مستقلا لما ذكره اصحابنا واما
الوجه السابق ذكره فقد تضمن رده بطريق اخر حيث بين فيه موجب اخر غير الارتفاق
ومنع ما ذكره على الخصم الموجب فيه على ما افصح عنه بقوله وهو الموجب ومن لم يتنبه
لهذا زعم ان تمام الاحتجاج بالجواب عما ذكره المخالف وهو بقوله ولا يرد على نوى
الارتفاق الخ فلا بد من انضمامه حتى يتم المرام رح هنا شيء وهو ان لا فرق بين اصلق الحلال
راس المحرم وتقليم اظافره في الموجب فلا وجه للاختلاف في الجواب بان يقال في الاول
على الحالق الصدقة وفي الثاني اطعم المقلم ما شاء بل نقول لا الجزء نقصان الارتفاق في الاول
بانضمام موجب اخر كما يشير اليه يلزمه الدم فيلزمه الدم فيه تدارك لما يحتمل ان يتوهم
من التعبير السابق عن هذا المعنى بقوله اطعم ما شاء ان يكون الجاني مخيرا في اصل الاطعام
ايضا ثم ان عبارة اطعم ما شاء كما يستعمل عند ارادة التعميم لكل ما صدق على الاطعام حتى
بنظم الاطعام بكسره جزء كذلك يستعمل في معنى اخر عند عدمهم وهو الذي ذكره محمد رح

في الجامع

في الجامع الصغير حيث قال وان قلم رجل كفا اربعة اظافير فعليه صدقة الا ان يبلغ وما
فعليه ان يطعم ما شاء ان ينقص من الدم ما شاء ويتصدق بالبالغ فعلى هذا الايتاء لزوم
الصدقة فلا اشكال من جهة العبارة المذكورة في مسئلة التقليم لا رواية ولا دراية واما
الذي ذكره في مسئلة الاخذ من الشارب فعارض بان يقال قد اجتمع فيه الموجبان احدهما
ازالة ما ينمو مما يؤذي الانسان والاخر معنى الارتفاق وفي كل منهما وان كانت الجناية غير
كاملة لكن الجزء نقصان احدهما بانضمام الاخر فيه لان الجناية من نوع واحد بمعنى و
تسميته اما الاول فلان الارتفاق من جهة النفس ومن شيء واحد واما الثاني فلان الكل يسمى
القص والازالة فيلزمه دم واحد كما لا يلاحظ في الجماع حتى لا يزيد على حد واحد و
ان كثر لان مبناها على التداخل ولهذا اذا قتل المحرم صيدا لحرم يكتفى بقيمة واحدة وان تعددت الجناية
حيث كانت في حق الحرم والاحرام جميعا ما شبه كفارة الفطر فانه لو جامع امرأته مرارا
في مجالس مختلفة في يوم واحد يلزمه كفارة واحدة لان الغالب فيه معنى العبادة بدليل انه يجب
على المعذور كالمكره والنائم والمخطئ والناسي والمخطئ والجاهل بالحرمة فيتقيد التداخل بالمجلس كما في
المجلس كما في اية السجدة يعني لما كان الغالب فيها معنى العبادة تقيد التداخل بالمجلس كما في اية
السجدة وكيف ان الجنس الواحد في المجالس المختلفة بمنزلة الاجناس المختلفة ولو اختلف
الجنس حقيقة بان حلق الرأس ولبس المخيط في مجلس واحد فيلزمه دمان كذلك اذا اختلف
الجنس حكما باختلاف المجلس هذا تفصيل ما في الكتاب وههنا وجه اخر تقريره ان هذه الاشياء
جنايات حقيقة وانما جعلناها جناية واحدة معنى الاتحاد المقصود وهو الارتفاق فاذا اتحد
المجلس يعتبر المعنى فيتحد الموجب واذا اختلف يعتبر الحقيقة كاللبس المتفرق والتطيب المتفرق
في مجالس حيث يلزمه كفارة عملا بالوجهين بخلاف حلق الرأس لان المحل واحد ومن
لم يفرق بين هذين الوجهين ذكر الشيخ في صدر تقريره الاول فتامل ولا يشكل ما ذكر بترك
رمي الجمار كلها حيث يكتفى بجزاء واحد مع التعدد في المحل لانه في مقابلة ترك الواجب هو

عناية

عناية
من قصر على الاول
فقد قصر

واحد ولا بمرة لتعدد ما رمى وسقاه معابلة فعل المحظور وهو متعدد والثالث الكثير
للمخالف انما يقول نعم ان الثلث اكثر ما لكنها ليست بكل حقيقي انما الكل الحقيقي الذي وجب
الدم مجموع اظافير اليدين والرجلين وما يقوم اكثره مقامه انما هو الكل الحقيقي لان الشبهة
تعتبر واما الشبهة الشبهة فلا تعتبر اقل ما يجب الدم بقلعها لم يره واقل ما يجب الدم بقلعها
مطلقا ضعيف بنجه ان يقال انه مصادرة على المطلوب بل اراد اقل ما يجب الدم بقلعها
بطريق القيام مقام ما له الاصالة فيه وذلك ان الاصل فيه مجموع اظافير اليدين و
الرجلين وما يقوم مقامه فيه الاكثر والثلث والربع فالربع اقل ما يجب الدم بقلعها بهذا
الطريق وقد نبه على هذا قاضي خان في شرحه الجامع الصغير حيث قال ان قلم الاظفار كلها
دفعة واحدة وانما اوجب الدم بقلع اظافير اليد الواحدة لانها ربع الكل فكانت اظافير
اليد الواحدة اقل ما يتعلق به الدم وقوله وقد اقمنا ما مقام الكل لا يخ عما نوى استعاره به
فلا مقام اكثر ما مقام كلها لما بينت عليه انفا واما الوجه الذي ذكره المص بقوله لانها
تؤدي الى ما لا نهاية له فظاهره مختل لان الجسم عندنا من المتجزي الذي لا يتجزى
لان الانتهاء اليه لا ينافي عدم تناهي الاجزاء ولهذا يجمع النظام بينهما بل لان الجسم عندنا
مركب من اجزاء متناهية وانما طلبا فظاهره مختل لاحتمال التاويل بان المراد التاويل
الى ما ينتهي اعتباره وما يقتضيه من الجمع ما قيل في بيان التاويل الى ما لا يتناهى اذا وجبنا
الدم في ثلثة اصابع اقامة للاكثر مقام الكل يلزم اعتبار ذلك فيما دون الثلث لان
الاصبعين اكثر الثلثة فيلزم ان يجب فيهما ايضا اقامة الاكثر مقام الكل ويلزم ان
يجب في الاصبع الواحدة ايضا لانها نصف الاصبعين وما يقابل ليس بكثير فيكون
كثيرا فيلزم اعتبار الاكثر في كل اصبع بلا نهاية فلا يجوز للزوم صرف الاصابع من ذلك
اسمها وانما لا يزيد على الحكاية ولعلك لا تزيد على النجف وان قيل ثمة اظافير متفرقة
بالجملة متعددة واعتبارها فيها من كل واحد قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير

وعنه

وعنه كان عليه الدم لوجود الربع وفي البدائع محل اعتبار الكثرة لا غير ولم يعتبر التفرق
والاجتماع ووجه ان قلم اظافير يد واحدة او رجل واحدة انما اوجب الدم لكونها
ربع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يستوفي المجتمع والمتفرق ومن هنا تبين ان معار
قوله ليس اعتبار المتفرق بالمجتمع بل اعتبار اصل يستويان فيه ولهما ان كمال الجناية بنيل
الراحة والزينة يعني انا انما اكتفينا بالربع بالكل لكمال المعنى وهو الزينة والارتفاق ولا كمال
عند الانفراد اذ بل المرء يتاذى بقلم بعضها فوق ما يتاذى بتركها فلا يجب الدم وبتقريرنا
هذا تبين وجه الجواب عن متمسك محمد ويشبه ذلك ما في من نوع قبح وما ذكره صاحب
البدائع بقوله لان ذلك يشين ويصير مثلة لا يليق بمثله وقيل في بيان ان شين فاحش
التحمل لا يكون بقلع البعض دون البعض ولا يخفى ما فيه من القصور اذ لا يلزم عدم التحمل وجود
الشين فيتفق منه ما شاء ليظهر التفاوت بين الجناية الكاملة الحاصلة بقلع الاظفار المجتمعة
والجناية الناقصة الحاصلة بقلع الاظفار المتفرقة فلا يشكل عليه في قطع هذه الشطبة لانها
لا يلتئم غالبا او لا يتنفع بها فكان قطعها كقطع عضو يابس او منكسر من شجر الكرم كذا
قال قاضي خان في شرحه الجامع الصغير واما تعليل المص بقوله لان لا ينمو بعد الانكسار
فلا يخ عن قصور لان كون المزال في حد والنمو غير معتبر فان ازالة ما تم نموه ايضا
جناية وكلمة او للتخيير بين المعطوفين على وجه التفريق دون الجمع وبيان عدم الخلو الواجب
عن احد الانواع الثلثة المذكورة للغوية والتخيير يلزم هذا البيان ضرورة لان من المعاني
الوضعية لها في المزور وهو كعب بن عجرة رضي حديث البخاري في الصحيح باسناده الى عبد
الرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة عن رسول الله عم انه قال لعله اذاك هوامك قال نعم
يا رسول الله فقال رسول الله عم احلق راسك وصم ثلثة ايام او اطعم ستة مساكين او انسك
بشاة راى رسول الله عم الترتيب الواقع في كلام الله تعالى وانما عبر المص في بيانه نظرا
الى ان مقتضى الظاهر في مقام التخيير الجواب بالاشق وانما عدل عنه في الكلام المجيد تغليبا للقلوب

عاية السائل

الفقراء العاجزين عن النسك باظهار الصيانة والاهتمام في شان الصيام بتقديمه على الباقين
والتقديم لا يخل من التعظيم ولا يخل ما في التعبير عن نزل فيه النص المذكور بوصف المفهم عن
سبب النزول مجرد الى عن خاصة مية الخ لا دخل لها في البيت من البلاغة البالغة الى كمال
في الايجاز فصار هذا اصلا في كل ما الحرم للضرورة كلبس المخيط والتطيب ولولا
تفسير النبي عدم الطعام والصيام لعلما بالاطلاق فيهما وما قال ولولا تفسيره لعلمنا
ستة ايام فكانه زعم ان تفسير عدم كان مخصوصا بالصيام ولا يخل فساده فانه قد ذكر
في بعض الروايات عن كعب رضي انه قال قلت ما الصيام يا رسول الله قال ثلثة ايام قلت
ما الصدقة قال ثلثة اصوع من حنطة على ستة مساكين قلت ما النسك قال شاة في اي موضع
شاء لا خلاف هنا واكتفى عن بيانه بالسكوت فانه في مقام الكاه الى البيان عن بيان حقه تاول
مفهومه وهو حجة في الروايات بلا خلاف على ان فيه خلافا واما حمل الاتفاق على اتفاق فانه لا بد
منه على ما تقف عليه باذن الله تعالى لا يناسب بقول لانه عبادة فكل مكان فانه يتنظر ولان وان
لم يتنظر عبارة ووجه الخالي العائل لا تجزيه الطعام الا في الحرم ان المنصوص به الرفق بفقرائه
ووصول النفع اليهم واطلاق النص وهو قوله عم لكعب رضي اطعم ستة مساكين حجة
عليه ثم ان موجب ما ذكره اختصاص الطعام بفقراء الحرم ولا يلزم منه ان يكون الاطعام فيه
واما النسك اي الهدي الذي يذبح بطريق الجزاء عن جنايته واما الذي في الحرم فغير معتبر في
مفهومه والا لكان بيانا اختصاصه بالحرم لغوا ومنافيا وضوحه جدا فرفع على من قال
والمراد به هنا الهدي الذي ذكره في الحرم بطريق الاتفاق اراد به اتفاق الناس في بعض وان
لم يسبق قرينة ولا بد من هذا التخصيص لان مالكا كلمنا فيه حيث قال في الموطا بل قرينة
حيث ما شاء النسك والصيام والصدقة بمكة او بغيرها من البلاد والا فرقان مخصوص
كالاضحية وهدي المتعة والقران فانها لا تجوز الا في ايام النحر او مكانا مخصوص كمنى وما
الكفارات قال الله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفارة وهذا الدم

عناية

المذكور في شرح ما شرحه

لا يختص

لا يختص به ما في بالاتفاق لانه يجوز قبل يوم النحر بلا خلاف فتعين اختصاصه بالمكان
وهو الحرم والمنصوص تخصيص التصدق بلحمه بعد الذبح بفقراء الحرم ما فوقه وغيرهم واما اراقة
الدم فيه فانما شرعت لكونها وسيلة للتصدق فيه والا فهو ملوث للحرم وفي النقل اليه بعد الذبح
بلغ الحرم في الخارج ضرر والتصدق فيه ليس كالتصدق في الحرم التعدية والتشبيه يعني
بالاباحة اعتبار الكفارة اليمين بل اضحى جابرا وكذا في حديث كعب رضي ما قوله عم او اطعم
ستة مساكين وهو تفسير للاية فلا يشترط التمليك وانما قلنا بل اضحى جابرا وكذا لان
الغرض من الاعتبار بكفارة اليمين التشريك بالاطعام المنصوص فيها وهو حاصل بدونه
على ما عرفت فلا حاجة اليه وهو المذكور يعني في الاية اراد به قوله تعالى او صدقة وفي عبارة
الصدقة دلالة على التمليك ولهذا لو قال تصدقت بهذا الشيء عليك فقبل يثبت الملك له اذا
قبض كالهبة فان في عبارة تنبيه من انباء الضعف ودلالة الصدقة على التمليك لا يناسب
الطعام فيه جناية التطيب والتزين بجناية الجماع ودواعيه لانهما
كالوسيلة له وهي الوسائل التقدم والجماع يفارق ما سبقه من محظورات الاحرام لانها
لا يفسد الحج بخلاف الجماع فلهذا افرده بفصل على حدة وذكر فيه دواعيه ايضا وان كانا
لا يفسدها الحج ولاظهار الوصل المعنوي بينهما ما سبق ودواعي الجماع من حيث ان الكل
من محظورات الاحرام ولا يفسد بها الحج صدر قوله وان نظر الى فرج امراته بشهوة بالواو
العاطفة ولو اطلق الامراة عن قيد الاضافة اليه لكان اولى كما لا يتوهم اختصاص الحكم
المذكور باذا كان النظر حلالا كما هو السابق الى الوهم من قوله لان المحرم هو الجماع وانما
قلنا كما هو السابق الى الوهم لان المنزل منه المحرم بسبب الاحرام لا المحرم في حد ذاته
وصل الفرج على واخلاها خارجة عن القانون فان الاصل اجراء المطلق على اطلاقه
عند انتفاء ما يجاب عليه فلا شيء عليه يعني من اجناس الكفارة بقرينة المقام ومساعد الكلام
فلا وجه لما قيل اي سوى الغسل هو الجماع صورة كما اذا اولج ولم ينزل او معنى كما اذا ... المسرها

عناية

عناية

عناية

بشهوة فانزل او انا طفا او مني لان كلا منهما من محظورات الاحرام وبهذا التعليل تبين
فساد ما قيل وهو الجماع المحرم قضاء الشهوة مع سبيل الاجتماع صورة هو الايلاج ومعنى
هو الانزال وانما قيل او لمس بشهوة فعليه دم هذا ما ذكره القدوري في المختصر على وفق
ما في رواية الاصل من الاطلاق وانما ذكر قول محمد في الجامع الصغير لان شرط فيه الانزال
ولا فرق بينهما اذا انزل او لم ينزل وذكر في الاصل صفة ان يذكر قبل قوله وفي الجامع
الصغير يقول الخ لانه مرتبط بما تقدم عليه من ذكر المسئلة على وجه الاطلاق وكذا الجواب
في الجماع يعني ان اللازم هنا ايضا هو الدم فيما دون الفرج كما اذا ادخل بين الفخذين ونحوه
فانزل واما الادخال في الدبر فجماع في الفرج والمراد جماع بني آدم فلا يدخل الاتيان
بالبهيمة في الجماع فيما دون الفرج والاوجه الدخول فيه لانه قال في الزيادة واذا اتى بهيمة
لا يفسد حجه ولا عمرته انزل او لم ينزل يعني انه اذا انزل فعليه دم وان لم ينزل فلا شيء عليه
واذا جامع فيما دون الفرج وانزل او لم ينزل لا يفسد حجه وعليه دم بين انزل او لم ينزل
نص عليه في المحيط البرهاني وهذا ليس بجماع الاشارة منا الى حجة ما اشير اليه في قوله في حجه
ونحو وما خصها بالبعض فلبلاغة شرحه اي لمس مع الانزال لم يعتبر بخلاف العموم جواب
عما اعتبر الشافعي رح بالعموم لان المحرم به قضاء الشهوة لا مطلق الاستمتاع والارتفاق
بالمرأة وقضاؤها فيما دون الفرج لا يتحقق بدون الانزال فسد حجه المراد بالنساء المنعقات
الفاحش لا البطلان لان الجماع يتحقق بالجماع مشروع باصله غير مشروع بوصفه فيكون فاسدا
لا باطلا ولا يسقط به الواجب لانه ناقص وانما لزم المضي فيه باجماع الصحابة رض لان التحلل
من الاحرام اما بالاحصار او باداء الافعال وليس للمحصر ان يتحلل منه باختياره ولم يوجد
واحد منهما فيفسد حجه وعليه شاة عامدا كان او ناسيا طائعا او مكرها وكذا المرأة عامدة او ناسية
او نائمة طائعة كانت او مكرهة انه يفسد احرامه في بعض النسخ يفسد حجه وهو المناسب لقوله
وعليه الخ فساد الحج وفي بعض النسخ انه انما يفسد بزيادة انما للتاكيد في حجه وكذا يعني التقبيل

تمامه سيد

بشهوة

بشهوة والمس بشهوة والجماع فيما دون الفرج واعتبره بالصوم فانه انما يفسده جنس الاتيان
اذا انزل لان هو افسد معنى يفسد بها وعليها شاة اخرى ويتكرر الوجوب بتكرر الجماع سواء
كان قبل التكفير او بعده عندهما خلافا لمحمد في الاول وبعض في الجماع باداء افعاله كما يمضي
في الحج الصحيح والاصل فيه ما روي يعني ان بناء النفل المحض ولا طريق للنفل الى التعليل فيه
مع ما قيل في تعليل بعض ما ذكر لان الاحرام عند لازم لا يجوز التحلل عند الاباداء افعال
الحج او لغروره الاحصار ولم يوجد واحد منهما فيلزمه المضي فيه وكذا عما جاء من الصحابة
هذا التعبير ظاهر في عدم الاجماع فيما ذكره فما قال والاصل في ذلك اجماع الصحابة رض
لم يجب اعتبارا بالوجامع بعد الوقوف والجامع بينهما تغليظ الجناية اطلاق ما روينا يعني
قوله رسول الله وما حاذى الدم باطلاقه ينتظم الثانية والاصل في المطلق انه يجري على اطلاقه
هذا التقرير ما ذكره وما قال فيه يتناول الثانية لانه متيقن فتعدل عن السنن كما لا يخفى على
ارباب الفطن وبقولنا والاصل في المطلق انه يجري على اطلاقه انه في ما قيل المطلق ينصرف
الى الكامل وهو الجزور وما اجيب به عنه من ان المطلق ينصرف الى الكامل اذا لم يكن
ما يفيده وهو ههنا موجود ولان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضاء ففي الجناية
لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلو اوجبنا البدنة لزم ايجاب الجزاء الغليظ في مقابلة
جناية خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة بخلاف ما اذا كان بعد الوقوف فان الجناية لم تكن
لعدم وجوب القضاء به وقد قال صاحب التلويح في اخر مباحث الاجتهاد والاستدلال
بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول وقال العيني في فصل فيما يحتمل به
المطلق والشرط الايلاج دون الانزال لان الكمال والكمال قيد وهذا صريح في ان صرف
المطلق الى الكامل به دون ما بعده العلم المطلق يجري على اطلاقه فتبين ان ما ذكره في
هذا الجواب المذكور وجاء للغلط مستقل في اثباته على ما نص عليه المص بقوله ولان القضاء
فاوجب عليه الخ فما وهم انه اشار به الى الجواب عن الوهم المذكور فقد وهم به ولا يخفى

عامه الشارح

ح

رواية

عمارة

اما هذا التوريث انما يتفرع على اصلنا دون اصل ما اورد السؤال من جانبه لان الجماع عندنا مفسد
مطلقا فالقضاء واجب في الصورتين ثم سوى بين السبيلين يعني سوى المص بينهما في البداية ابتداء
للامام القدوري حيث قال وان جامعها في احد السبيلين وجب عليه ومن قال اي سوى القدوري لم يجب
والمراد التسوية في فساد الاحرام بالوطء فيهما قبل الوقوف بعرفات اما في غير القبلة منها اي
من السبيلين وفي القبلة منها هو الدبر سواء كان للمرأة او الرجل وانما سكت عن الاطناب
في التعبير عن المراد وتحرزا عن التعرض بما فيه شرعا وعقلا فكان عند روايتان قال في البدائع
واما الوطء في الموضع المكروه فاما على اصلهما فيفسد الحج لانه في معنى الجماع في القبلة عندهما
حتى قالا بوجوب الحد وعن ابي حنيفة رح فيه روايتان في رواية لانه مثل الوطء في القبل في
قضاء الشهوة ويوجب الاغتسال من غير انزال وفي رواية لا يفسد لعدم كمال الارتفاق
لقصور قضاء الشهوة فيه ثم في المحل فاشبه الجماع فيما دون الفرج هذا اذا كان الايلاج
الكرسوب ليس عليه ان يفارق امرأته في بلده وهو ان عبارة عليه حرمة الوطء والوجوب الشافعي
رح لا يقول بوجوب المفارقة في الظاهر من مذهبه قال في الحقائق نقلا من جامع الحاكم
وقاضي خان زوجان افسدا حجهما بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم جامعا ما قبل فعند
الشافعي رح يفترقان وكذلك الكافر قاضي كاوزان واختلفوا في انه مستحب او مستحب فالظاهر
الاستحباب حذرا من ان يكونا مذكرين تلك الواقعة في حال الشهوة العود وعند مالك يفترقان
من خروجهما معرضا الى فراغهما مما الحج لا يدري احدهما صاحبه ما لم يفرغا من الحج وعندنا
لا يفترقان اصلا والفرقة ليست بشيء اي شيء واجب اما لو كانا لا يأمنان يستحب ان يفترقا
عندنا ايضا وقال قاضي خان في شرح الجامع وعن جماعة من الصحابة رض انهما يفترقان
اذا عادا الى الميقات الى ما قبل وبه اخذ مالك ثم قال وما قيل ما نقل عن الصحابة رض يستحب
الفرقة والاخذ بالاحتياط اذا كانا يأمنان على انفسهما وبه نقول وهذا التفصيل انما
ما قيل فقد روي عن عمر وعلي وابن عباس رض انهم قالوا يفترقان وقولهم حجة وما

عاد انسانا

اجيب

اجيب عنه بان قولهم انما يكونان حجة اذا انقرض العصر ولم يوجد الخلاف وقد روي عن
الحسن وعطاء مثل قولنا وهما قد ادركا عصر الصحابة رض فيكون خلافهما معتبرا ولا ينعقد
الاجماع مع ما قوله ولا ينعقد الاجماع اجتمع في الامام ولا انتظام لهذا كلام السائل لان
مبناه على ان قول الصحابة رض فيما لا دخل للرأي فيه محمول على السماع فيكون حجة كرواية
وتبين القصور في قول من والاخذ اتفاق المنقول عن الصحابة رض محمول على الندب والاستحباب
لا على الحتم والايجاب له انها بتذكيرا ما ذكر حتى وجه ما بالكسر وله بلغت الى وجه مالك
وهو الاخذ بظاهر ما نقل عن بعض الصحابة ولا الى وجه زفر وهو ان الاخذ اتفاق شك بذلك
المنقول لانه في غاية الضعف اما الاول فلان المنقول الاخذ اتفاق في القضاء ولا شروع
في القضاء قبل الاحرام واما الثاني فلانا القضاء حاصل فوق الاداء فاذا لم يكن شكا في الاداء
لا يكون شكا في القضاء ولا مع للاخذ اتفاق اي لا ايجاب قبل الاحرام كما قال مالك لا باحة
الوقاع قبله ولا يخفى ما في التعبير بقوله ولا مع من التتبيع بعد قوله على النفي ولا بعد يجمع فيه
الرد على زفر والشافعي رح اللازم خص الرد على الثاني بايراد التعليل له لما ثبت عليه انما
من اتفاق المراد على الاول من التعليل فتامل فلا مع للاخذ اتفاق اصلا لانكاره في
الوضعين المذكورين وقد تبين انه لا وجه للاخذ اتفاق في واحد منهما فثبت ما قلنا وقد عرفت ان
المراد نفي ايجاب الاخذ اتفاق عليهما واما استحبابه اذا لم يأمنا على انفسهما فهو منقول ولا
يوافقنا الشافعي رح فيه على الرواية الظاهرة عنه ايضا لانا نقول به كما هو وهو يقول
بها اذا انتهيا الى الكنانة التي جامعها فيه ثم ان حكم الاخذ اتفاق وجوبا وعندما ينظر الى
ما نبهناك عليه انما فكان في الظاهر ان يقال وليس عليهما ان يفترقا في قضاء ما افسداه
الا ان المص نظر الى ان المراد عاجز في ذلك فاعتبر الحكم في جانب الرجل بعد الوقوف بعرفة
اي قبل الحلق واما الجماع بعده فسيأتي حكمه قبل الرمي يعني رمي جمرة العقبة لقوله يوم
تعليل لقولنا فخذ ان يذكر قبل قوله فلا حلق في الحج ولا انه لم يحلق قبل الرمي فيفسد الحج

اي كما يوافقنا على الرواية الاخرى عنه منه

تكرار

قبل الرمي يعني رمي جمرة العقبة لقوله يوم تعليل لقولنا فخذ تكرار

بالجماع فيه كما يفسد به قبل الوقوف لعدم التحلل وقياسه ضعيف لانه حج قبل الوقوف غير
تام وبعد الوقوف يتم قبل الرمي من وقف بعرفة فقد تم حجه وصفة التمام غير مراد لهذا طواف
الزيارة عليه ركن فتعين التمام حكما بالاحرام النساء وبغراء الذمة عن الواجب لقول
ابن عباس رض اذا جامع قبل الوقوف بعرفة فسد نسكه وعليه دم واذا جامع بعد الوقوف
بعرفة فقد تم حجه وعليه بدنة ولا يعرف مثل الاسماعيلي ما هذا مخالف للوجه الاول وكذا
لانه استدلال بالرأي قال ولانه وطء ما ولانه وطء لم يتبعه انزال ما قال وما اجد الحق
الا الضلال يغلط موجبه يعني ان الزواجر يغلظ بغلظ الجناية كزنا المحصن وغيره والجماع
اعلى انواع الارتفاقات فيجب اقوى الزواجر به وذا بدنة بعد الحلق يعني قبل طواف الزيارة
ولو جامع بعدما طاف طواف الزيارة كله او اكثره فلا شيء عليه وكذا في شرح الطحاوي فعليه
شاة هذا على وفق ما في شروح القدوري وكذا في المبسوط والبدائع هو شرح الاقطع
لمختصر الطحاوي من انه لو جامع العارف اول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة
لحج وشاة للعمرة لان العارف يتحلل بالاحرامين معا بالحلق الا في النساء فهو محرم بهما في
حق النساء او اكثرها فعليه شاة وكذا لان طوافه قبل التحلل فكان مرتكبا للمحظور
في محل الاحرام فيجب الدم بخلاف ما اذا طاف لطواف الزيارة في الحج اربعة اشواط
ثم جامع فانه يكون بعد التحلل لما عرف حكم الاحرام انما تأخر في حقنا لمعنى وهو
ركن في الاحرام وقد حصل وكذا لا يلاقي الاكثر يقوم مقام الكل فلا يلزم منه الفرق بتغليب
طواف العمرة على طواف الحج تفسد في الوجهين لانهما سواء في افساد الحج اذا جامع بعد
الوقوف قبل الرمي عند عنه فلو نكح في العمرة لاستوائهما في الترفيه عنه غيره عند
يعني فصار الحج ما ذكر لانه الاصل وسائر ما حكم حكم العمرة عند ما لحظر يقوم مقام العوارض
على ما مر بيانه في مسئلة الحلق وما حال جعل النسيان غير مؤثر في فساد كالصوم وجعل
الاكراه والنوم كالنسيان بناء على انه لا اكراه في الاجماع الاقدام على اصل الفعل مع كون

كما

ما صدر

ما صدر الكره النوم اولى لانتفاء القصد واذا انعدم القصد لم يكن جناية ولا يجب عليك
ملاقي قوله جعل النسيان غير مؤثر في فساد ما من الخلل فما مل ثم ان ما ذكره لا يصلح منع
للحل المذكور وقد مر ما في قوله لانتفاء القصد فتدبر وهذا لا ينعدم بهذه العوارض ولهذا
تجب النفل اتماما ويثبت به حرمة المصاهرة ويستوي فيه الصغير والكبير والعاقل و
المجنون والحج يسوغ مع الصوم جواب وفصل مقدر تقديره ان الافطار ناسيا لا يفسد
فينبغي ان لا يفسد الوطء ناسيا الحج قياسا عليه وتقريره الجواب ظاهر ولا يتوهم ان
جواب عن قياس الشافعي رح لعدم احتياجه الى القياس المذكور بل لا وجه له على تقريره
المص اصله اذ لم يشتركا في اصل واحد وستويا في النسبة اليه فصل
لما فرغ من بيان الجناية على الاحرام ذكر الجناية على الطواف الذي هو بعد الاحرام في
فصل على حدة وهذا الاشارة الوصل المعنوي ولهذا صدر قوله وما طاف طواف القدوم
محدثا بالواو العاطفة وقدم نظيره فعليه صدقة هذا على وفق ما في عامة النسخ وورد به
نص عن محمد رح الا انه مخالف لما في مبسوط شيخ الاسلام حيث قال ليس عليه لطواف التحية
محدثا ولا جنبا وما في شرح الطحاوي حيث اذا طاف طواف اللقاء محدثا او جنبا فانه
يعيد وان لم يعد فلا شيء عليه لانه لو ترك اصلا لم يجب عليه شيء وسيأتي في الكتاب
ما يتم به الجواب من هذا الا انا لا نسلم ابا حنيفة المنطق عبارة الحديث على ما روى الترمذي
من ابن عباس رض الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير فكون الطهارة من
شرط منع التفرقة على انه يكون الطواف صلوة صفة او في حكمها مرجح الوجوه والاول
ظاهر البطلان والثاني مردود بان المنع والاغراض من النبلة جائزة انما قبح دون الصلوة
ولنا قوله تعالى وليطوفوا قد مر فيما سبق ان المأمور به في القول المزبور ما هو ركن في الحج
وهو طواف الزيارة وقال في البدائع والمراد منه طواف الزيارة بالاجماع لانه تعالى امر
الكل بالطواف فيقتضي الوجوب على الكل وطواف اللقاء لا يجب اصلا وطواف الصدر

حيث يقول وهو سنة ليس واجبا بالاجماع لا حيث يقول لانه يجب بترك الجابر كما تقدم اجماع

لا يجب على الكل لانه لا يجب على اهل مكة فتعين طواف الزيارة مرادا بالاية واذا تقرر هذا
فلا تمسك لنا في الاية لان الكلام في طواف القدوم نعم لو استدل به على عدم اشتراط
الطهارة في طواف الزيارة ثم قيل اذا لم يكن الطهارة شرطا فيه وهو فرض فعدم كونها
شرطا في طواف القدوم وهو ليس بفرض بطريق الاولى لا ينتظم الكلام وثم المرام ما فيه
قيد الطهارة يعني ان الطواف المامور به مطلق عن قيد الطهارة وتقييد المطلق نسخ والكتاب
لا ينسخ بخبر الواحد فلم يكن الطهارة فرضا في الطواف اي موجب اطلاق النص المذكور ان يكون
الطهارة فرضا فيه ومن وهم ان المنع فرضيتها فيه بالاية فقد وهم وما فهم انه لا ينتظم
معه قوله ولا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد لانه ينسخ لان الزيادة عليه انما يلزم على تقدير
انما يوجد الدلالة في النص المذكور على عدم فرضية الطهارة في الطواف لا على تقدير انما لا يوجد
الدلالة على فرضيتها فيه والفرق واضح فان الناسخ من الاول فتامل ثم قيل هذا
يعني بعد القول بما تقدم من انه طاف طواف القدوم محدثا يجب عليه صدقة قبل الطهارة عنه
سنة وقائل هذا القول ابن شجاع وفائدة ايراده للدلالة على ما ذكرنا من القول
بما تقدم بيانه تظهر في تعليل اضعف القولين الاخر وقائله ابو بكر الرازي قال المخالف لو لم
يوافق فيما تقدم لكان التعليل المذكور مما قيل الاستدلال على احد الخلافيتين بالخلافية
الاخرى ولا يخفى انه في مقام الترجيح ليس باجنبي لانها يجب تركها الكتابة لينتظم ملخص
مثل في العراق من وجوب الدم فيما تقدم من الصورة وما ذكره في الكتاب من وجوب
الصدقة ومن قال في تقريره وجه الاضعف لانه يجب الدم بتركها وذا اية الوجوب لم يجب
اذ لا ينتظم الكلام مع سياقه كما لا يخفى على ذوي الافهام ولان الخبر اراد به قول الطواف صلوة
ومما سبق ان ما تقدم في الجواب عن تمسك المخالف به من طواف الاصحاب بالخبر جرى
فيه الاحتجاج به هنا ايضا وهو في صدر شرح الكتاب فقد عدل عما استن الصواب كما لا يخفى
على ذوي الالباب وكذا لم يجب من قال المراد بالحديث تشبيه الطواف بالصلوة في الثواب

انما اطلق الجابر

كتاب الشرنبلالية وصاحب الغاية ابيين
هذا لا يرد علينا لانا لم نتعرض بالدليل
المذكور فيما سبق الجواب من طرف
اصحابنا بل اردنا به بيان وجه
الخلل في التمسك وهو المشترك
الورود وبهذا التمسك يجاب
فافهم والله الموفق
منه

دون الحكم

دون الحكم ثم قال في بيان اضعف القول بوجوب الطهارة ولان خبر الواحد يوجب العمل دون
العلم فلم يصر الطهارة ركنا لان الركنية لا تثبت بخبر الواحد بخبر الغاية والتعديل ثم ان لم يجب
في تفريع قوله فلم يصر الطهارة ركنا لان حقه ان يقول فلم يصر الطهارة فرضا حتى ينتظم احتمال
الشرطية وكذا لم يجب في التعليل بقوله لان الركنية لا تثبت الا بالنص لان خبر الواحد ايضا
من النصوص فكان حقه ان يقول لان الركنية لا تثبت الا بما يوجب العلم ايضا يوجب
العمل اقتصر على بيان ايجاب العمل ولم يتعرض لبيان عدم ايجاب العلم بخبر الكلام على الاجابة
اليه في المقام فان الحاجة اليه فيما سبق من الخلافية الكبرى وقد حصل عنه الفراغ ومن لم يتنبه
لما في هذا الاقتصار من الطيف الاعتبار فاد على ما ذكره قوله دون العلم وعلى قوله فثبت به الوجوب
قوله دون الفرضية فاذا اشتغل في هذا الطواف تتميم لما سبق في تعليل قوله فعليه صدقة فلهذا
اي لترتبه على ما تقدم صدر بالفاء وانما قلنا ان تتميم له لان الثابت بالذكر فيما سبق الاقتداء
بالطواف ووجوب الجابر واما ان الجابر هو الصدقة دون الدم فلم يثبت ومن لم يتنبه
لهذا ارتكب انه دليل على وجوب الصدقة على تقديره كونها سنة ليست شعرى من اين فهم
الاختصاص بالتقدير المذكور مع ان سياق الكلام وسباقه بناء وبيانا على تمشية على
ما هو الاصح يعني واجبا بالشروع مع مناسبة الجواب عما ذكره الطحاوي والشيخ
الاسلام في مقام الاحتجاج على عدم وجوب الشيء على من طاف طواف القدوم محدثا
او جنبا اظهار الرتبة هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الا اذا تعذر كما في الانجاب
بسجدة السهو فان الناقلة لا تحط درجة عن الفرض فيه لعدم التعدي في الجابر هنا
كما روي عن ابن عباس رض وقول الصحابي في مثل هذا محمول على السماع فكان ما ذكره
في معنى التعليل ولهذا قال ولان الجناية اغلظ عطفا على المعلل اظهار التفاوت
لما نبهت عليه فيما تقدم ان الاصل فلا يعدل عنه الا بعذر كما في الانجاب بالصدقة
فيما اذا طاف للقدوم محدثا وفيما اذا طاف له جنبا بلا فرق بينهما وكشف انما اظهار التفاوت

هذا على تقدير
وعلى تقدير انما
الطهارة ركنا
لان الركنية
منه

كما في عمادة

فاندفع ما قال وجه انما البحث المذكور في العناية
واما وجه الاول فمنشؤه الاشتباه
بما قوله هي سنة وقوله وهو سنة
فان المراد من الاول الطهارة
ومن الثاني في الطواف
فلم يوجد الدليل
كونها سنة انما
هو فرض
كونها سنة
منه

فيه يؤدي الى تبليغ الطواف للقدوم الى درجة الطواف للزيارة ولا وجه له ولهذا العذر يعدل
عن الاصل المذكور ثم من لم يتنبه لهذا قال ضمن قضية هذا الكلام يعني قول الظاهر التفاوت بين
انابة الثانية عن الجنب اذا طاف طواف القدوم كذا طواف الصدر وكذا اذا طاف اكثره جنبا
او محدثا الاشارة الى ما ذكر في طواف الوداع الزيارة وجه لان الشيء له حكم كله ولا اختصاص
لهذا القاعدة بما عدا المقدرات الشرعية من الصلوة والصوم كما توهم لانها توجد فيها ايضا
فان المسئلة قائلة من اوراك الامام في الركوع يعتد اوركع تكبيرة الركعة بناء على القاعدة
المذكورة والا كتفا بوجود النية في اكثر النهار بناء ايضا عليها واما قول عمر من وقف بعرفة
فقد تم حجه فليس بناء عليها كما توهم بل على انه بعد الوقوف يحصل الامن من الفوات والاصل
ان يعيد الطواف ليكون الجابر من جنسه وفي المحيط الجبر بالدم افضل من الاعادة المغنية عنه لان
الطواف وقع مقدابه وفيه منفعة الفقراء وفي بعض النسخ وعليه ان يعيد يعني بعض نسخ
الاصل وقيل اراد بعض نسخ مختصر القدوري وهو يدل على وجوب الاعادة والمفهوم من عبارة
الافضل الاستحباب دون الوجوب وكل منهما على اطلاق خلاف الاصح على ما افصح عنه بقوله و
الاصح ان يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا قيل يحمل رواية الاكثر يعني اكثر
النسخ على ما اذا اطاف محدثا ورواية البعض على ما اذا اطاف جنبا لان النقض في الحدث يسير
وفي الجنابة كثير ولم يدر هذا القائل ان المنقول عنه قائل لهذا التاويل لما فيه من التفصيل بقوله
جنبا او محدثا بقي منها شيء وهو ان عبارة عليه كذا ليست باقوى في الدلالة على معنى الالزام
من عبارة كتب عليه كذا وقد مر في السعي جواز استعمالها في الاستحباب وان اعاد بعد
ايام النحر هذا مخالف لما في شرح الطحاوي حيث قال اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام النحر لم
يلزم الدم للتاخير سواء كان اعادته بسبب الحدث او بسبب الجنابة ومعنى ما ذكره المص
على ان الاول هو المعتبر في هذه الصورة والثاني جابر لما تمكن فيه من النقصان اذ لو كان
الثاني هو المعتبر لوجب الدم بتاخيره كما في الصورة الاخرى لا يبقى الا شبهة النقصان يعني

عامه السابع

عامه

عامه

عامه السابع

في الجابر

في الجابر حيث اخر عن وقت طواف الزيارة وشبهة النقصان انما تعتبر في الشك ووجود
الجابر وبهذا التفصيل اندفع ما قيل وينبغي ان يلزمه صدقة وينبغي ان مناسب السهو
الى المعنى ما مال لان التاخير الشك عن وقته يوجب الدم هذا حيث يكون لا يكون
عليه النسك اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام النحر وقد حصل تاخير الشك عن وقته ولهذا قال
نفسه ايضا فيما اذا طاف جنبا واعاده بعد ايام النحر يلزم الدم عليه عند ابي حنيفة بالتاخير
اخطا نفسه فيما خطا فيه مع انه اظهر المباحات بتفرده بالتعرض لما ذكره حيث قال ولم يتعرض
في هذا المقام اصحاب التقليد من الشارحين واما من قال وهي اي شبهة النقصان نقصان
الطواف بالحدث وهي لا يوجب شيئا فكانه غفل عما قدمه من انه وكد النقصان وقد انجبر
باعادة الطواف لان موجبه ان لا يبقى من وكد النقصان عين ولا اثر ثم انه يتجه على ما ذكره
الاعتراض الذي اندفع بما قررنا لانا نقول وهي لا يوجب شيئا دعوى بلا دليل وان
اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم هذا بناء على ان العبرة في هذه الصورة للطواف الثاني
وان الاول قد انتقض به اذ لو كان العبرة للاول لما لزم دم التاخير لانه مؤدى في وقته
بخلاف ما اذا وقع الطواف الاول محدثا فان العبرة حينئذ للاول كما بينا فيما تقدم وهذا التفاوت
بينهما في وجوب النقصان ثم ان ما ذكره اختيار على ابي بكر الرازي خلافا لابي الحسن الكرخي
فانه قال ان المعتبر هو الاول في الصورتين وصحح صاحب الايضاح ما مال في تعليله اذ لا شك
في وقوع الاول مقدابه حتى حل به النساء وتقدير ما علم شرعا اعتداد حال وجوده
اولى والمراد من الدم ان ثلاثة البدنة سقطت بالاعادة بالاتفاق ويعود باحرام
جديد استيناف لبيان كيفية العود الواجب ومن وهم انه عطف على يؤمر او على يعود
في قوله ان يعود فقد وهم ثم ان ما ذكره على تقدير التجاوز عن الميقات اما اذا لم يجاوزه فلا
حاجة الى احرام جديد كذا قيل والظاهر ما ذكره في وجه الحاجة الى احرام جديد وهو ان
وكد الطواف معتبر به في حق الحل فاذا اراد التعقيب وليس له ان يدخل مكة بغير احرام

كلاح

عامه السابع

عامه

عامه السابع

عامه السابع

يلزمه احرام جديد له دخولها سواء ما ذكره على تقدير الخروج من مكة سواء تجاوز الميقات او لا فعلى
هذا الاحاجة الى قيد زايد على ما ذكره المص الا ان الافضل هو العود ولان استدراك ما فات بما هو
من جنسه اولى من استدراكه بما ليس منه وهذا لا ينافي ما تقدم من وجوب الاعادة على الاصح
لان شرف مكة شرفها الله تعالى لا يرتفع بالنقصان اي لان فيه من النقصان ما خفيف في حد نفسه
لا لانه صرف فيه الكفة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لانه يجب عليك ان هذه العلة بعينها
موجودة في العمرة التي مر ذكرها وقال فيها والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة وللزوج عليه
على ما بينت عليه فيما سبق فلا بد من اعتبار ضميمة فارقة بين الصورتين وهي انه في العود بعد
الرجوع الى اهله نوع ضرر بخلاف العود قبل مكانه حتى ان يقول وفيه نفع للفقراء وسقوط كلفة
الرجوع ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة هذا على رواية الغزوري في مختصره والكرخي
ذكر هذه المسئلة في مختصره على الاختلاف وقال على قول ابي حنيفة يلزمه دم لانه واجب فصار
كطواف العمرة وهذا لان ابي يوسف ومحمد يوجبان الصدقة لان حكمه اخف من طواف العمرة لان طواف العمرة
ركن لا يصح العمرة الا به وطواف الصدر يسقط بعذر حيض ونفاس ولان ابي حنيفة اذا
ترك بنية عذر ونقصانا الحدث قليل فيلزمه الصدقة وان اعاد طاهرا سقط عنه وكذلك لا يشترط
عليه بالنص بالاتفاق وحكم طواف الاكثر حكم طواف الكل ولو طاف اقل محدثا وجبت
الصدقة في الروايات كلها وسقطت الاعادة بلا جابر كذا في شرح الطحاوي والمص وكره
ما رواه الكرخي من وجوب الدم على قول ابي حنيفة بقوله وعن ابي حنيفة رح انه شاة وبنى على انها
رواية فيه ظاهرة عنه ثم رجح ما اختاره بقوله فلا بد من اظهار التفاوت قال قلت يلزم
التسوية بينه وبين طواف القدوم وقولهما التفاوت لان وجوب احدهما بايجاب الله ووجوب
الاخر بشروع العبد فيه وقدم ايجاب الله في مرتبة على الاول قلت احد الحذورين لازم فيلتزم
اهونهما فان التسوية بين الفرض والواجب فوق التسوية بين الواجب ابتداء والواجب بعد
الشروع وما وهم ان طواف الصدر ايضا وجوبه بفعل العبد وهو الصدر فقد وهم لانه

واجب

واجب قبل الصدر على ما نص عليه قاضي خان في شرح الجامع الصغير على ما بان بيانه عن
قريب باذن الله تعالى بخلاف طواف القدوم فانه غير واجب قبل الشروع فيه الا انه يخص
بالاضافة الذي في صدر الصدر لاختصاص اللام الوارد في قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا
بالبيت فيكون
افراد عند باب البيت الطواف فاضافة الى الصدر ما ذكر لا لكونه سببا لوجوبه الا ان الاول صح
ما بينا لك عليه انما من ان في اختياره هو المحذورين بخلاف الثاني لانه نقص كثير لما انجبر
ان يعاد فلم يكن به البدنة تدارك وفيه بقوله وهو ركن طواف الزيارة يعني لا بد من اظهار
التفاوت بينه وبين طواف الزيارة لانه ركن فعلمنا وقال الناطفي رفع يديه فعل يأتي به
ولا يتحلل حتى يفعله كذا في شرح الاقطع لان النقصان بترك الاول يسير للغلبة في جانب الوجود
لما بينا يعني بقوله لانه خفيف النقصان وفيه نفع الفقراء بقي ما اذا لم يره بقوله لا بد استغناء
الحقيقي لانه لا يجامع ادنى الغاية بل اراد به معنى الدوام والاستمرار في الجملة ولهذا قال حتى يطوف
ولو ترك لكان اولى لان ما قصد به يحصل بدونه على وجه احسن لان المتروك اكثر يعني هنا
اصل الاخر وهو ان يكون المتروك ثلثة اشواط ونصف الرابع قال في البدائع المقدار
المتروك منه اي من طواف الزيارة هو اكثر الاشواط وهو ثلثة اشواط واكثر الشوط الرابع
فاما الاكمال فواجب وليس بفرض حتى لو جامع بعد الاتيان باكثر الطواف قبل الاتمام لا يلزمه
البدنة وانما يلزمه الشاة وهذا عندنا وقال الشافعي رح الفرض هو سبعة اشواط لا يتحلل بدونه
الى هنا كلامه وعلى هذا ينبغي ان يلحق الاصل المذكور بالصورة الثانية في الحكم المذكور يتمسك في
بعدم تمام الفرض ولا يترتب عليه ان موجب ما ذكره في البدائع هو ان لا يكون مدار تمام الركن في
الطواف المذكور بانبات الاكثر عند اصحابنا على قيامها مقام الكل كما زعم وما حاصل هذه
فصار كانه لم يطف اصلا للغلبة في جانب المتروك فان المغلوب في حكم العدم وما قال في
حد وشرح كلام المص في هذا المقام لانه لما ترك اكثر الاشواط ترك الركن ولا يقوم
الدم مقام الركن فيبقى المحلل الثاني يعني التحلل في حق النساء موقوفا الى ان يوجد ركن الطواف

عامة النساء

فاذا لم يوجد في حقه ما فقد الى بوجه اخر لا عين له في المشروع ولا اثر امن تركه طواف الصدر
او اربعة اشواط منه هكذا عبارة المص وما وقع في بعض الشروح قوله ومن تركه اربعة اشواط منه
يعني من طواف الصدر سهو لانه تركه الواجب يعني على تقدير تركه طواف الصدر تركه كله الواجب
بتمامه او الاكثر منه يعني على تقدير تركه اربعة اشواط منه تركه الاكثر من الواجب والاكثر
حكم الكل فيجب به ما يجب بالكل وما دام بمكة يؤمر بالاعادة دون التكميل يعني من طاف الاقل
من طواف الصدر وانما يؤمر بالاعادة دون التكميل لانه قد وجب بدخول وقته قال الحافظ خان
في شرحه جامع الصغير وان لم يشرع في طواف الصدر لكنه نوى الاقامة بعد ما فعل النفر الاول
كان عليه طواف الصدر وعن ابي يوسف انه يسقط عنه طواف الصدر له ان طواف الصدر يجب عند
الرجوع فلا يجب على المقيم ولابي حنيفة ومحمد رح ان ما فعل النفر الاول وجب عليه طواف الصدر في
وقته فلا تسقط بنية الاقامة كمن اصبح وهو مقيم في رمضان ثم سافر لا يحل له ان يفطر
ومما يدرج الكلام ما قيل في شرح هذا المقام اي مطلق الزمان وهو وقت طواف الصدر لانه
ليس بموقت بايام النحر ولهذا لا يجب شيء لتاخيره عنها بالاتفاق وانما لا يزيد على الكراهة ولعله
لانه يؤدي على الوجه فعليه الصدقة اظهارا للتفاوت بين تركه الاقل لما عرفت ان الكل متروك
على الاول حكما دون الثاني وما لم يتنبه لهذا قال بعض لاظهار التفاوت بين تركه الاقل من
طواف الصدر والاقل من طواف الزيارة فانه لو تنبه له لما عدل عن التعليل بالقريب الى
التعليل بالبعيد اذ حقه ان يذكر فقط ان قصد الاكتفاء بقدر الحاجة او يضم اليه ما ذكره ان
قصد الاستيفاء به ومنهم من قال هذا الاصل ان ما يجب في تركه كله دم يجب في اقله
صدقة كالوضوء او نقول انما وجب الصدقة في تركه الاقل اظهارا للتفاوت بين الواجب
والنافلة فانه اذا تركه الاقل من طواف الزيارة يجب دم ويجزيه شاة كما مر ولم يره اما ما ذكره
ثانيا على الاصل المذكور لا امر اخر فقد به والمراد من الصدقة هنا اطعام ثلثة مساكين لكل مسكين
نصف صاع من حنطة ومن قال والمراد من الصدقة ان يجب لكل شوط نصف صاع من التمر فقد سامح

عمامه

عمامه السابع

عمامه

عمامه السابع

عمامه السابع

في العبارة

عمامه
وكذلك ما قال وهو
ان يكون لكل شوط منه
نصف صاع
سه

في العبارة لان المراد من قوله عليه الصدقة لا من الصدقة وهذا الخلاف ملاذ انه ترك الطهارة
من طواف الصدر حيث يلزمه صدقة غير مقدرة ولهذا ذكرها مشايخنا معرفة وذكر ما شاء منكرة
تنبيها على التقدير المعهود وفي الاول وعلى عدمه في الثاني ثم ان قال والحاصل ان اكثر طواف
الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة في وجوب الشاة واذا كان في اكثر شاة فلا بد ان يكون في
اقله صدقة ولا يذهب عليك ان كلام اخر لا حاصل ما ذكره اولا ومن طاف طواف الواجب
اراد بالواجب الفرض دل على ذلك وجوب الدم بتمكن النقصان فيه بترك الاقل من الربع
فكان حقه ان يقول طواف الزيارة بدل طواف الواجب لان المتبادر منه طواف الصدر لان
سياق الكلام فيه وفي لحاقه ومن طاف طواف الزيارة فانه ايضا صارف له عن الحمل على
طواف الزيارة وجوف الحجر الحجر بالكسر ما احاط به الحطيم ما يلي الميزاب من الكعبة كذا في المغرب
ويوافقه ما في الصحاح والمعنى انما قال في جوف الحجر بناء على ان الحجر هو الحطيم حيث قال
فيما تقدم سمي به لانه حطم من البيت وسمي حجرا لانه حجر منه قال الحافظ خان في شرحه جامع الصغير
والحطيم من البيت وهو اسم لناحية فيما بين الميزاب وبينه وبين فرجه وهو من البيت وما في قوله
المص ويدخل الفرجين القبلي بينهما وبين الحطيم ما ذكرنا بقية الشفعة لتعدد بابا باعتبار
مدخلها من الطرفين والمراد من قوله ما قدمنا ما في قوله على ما قدمنا قوله ويجعل طوافه
وراء الحطيم وهو من البيت لقوله في حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت لا قوله لعدم
فان الحطيم من البيت كما توهم اذ حقه ان يقول لما ذكرنا وهو ان يأخذ عن يمينه قال الحافظ
خان وقد يكون ذلك بطريق اخر وهو انه اذا ان الحجر يرجع ولا يدخل في الحجر ثم يبتدأ من
اول الحجر من الركن الذي بدأ منه اولا لكن لا يقدر رجوعه الى ركنه شوطا وكذا السبع مرات
عليه دم يجزيه شاة لان المتروك ثبت وجوبه بخبر الواحد فلم يبطل به حكم الكتاب فوقع
الطواف مقدارا به خلافا لمالك فعنده ثم المتروك اقل من المؤدى فوجب جبره بشاة
كترك شوط او شوطين ومن ثم المتروك اقل من الجملة فقدرناه حيث لا ينتظم التوزيع

المذكور بقوله فوجب جبره بالشاة لانه اذا ترك ستة اشواط يكون المتروك اقل من الجملة
مع ان الواجب جبره بالبدنة ولا يجزئه الصدقة بالكيد لقوله فعليه دم وانما خص هذا الموضع
بالتاكيد لان النقصان وان تمكن في الكل لكنه ليس من جهة الفرض بل من جهة الواجب لكان
مظنة الاجبار بالصدقة كون المتروك اقل من الموءوس وطاف طواف الصدر في اخر ايام
التشريق ظاهر هذه الزيادة لابد منها في المسئلة الثانية وانما ذكرت هنا لبيان الفرق
الا انه ذكره ينتقل طواف الصدر الى طواف الزيارة فايدته هذا النقل التخفيف حيث ينتقل الوجوب
من البدنة الى الشاتين فان قلت لم لم يؤمر بالاعادة حتى يستغني عن النقل ويكتفي بدم الناخير
قلت لانه يلزم في تغيير المشروع فان الاول ينتفي بالثاني فيقع طواف الصدر قبل طواف
الزيارة وهذا ظاهر التصور في تعليل المسئلة لانه مستحق الاعادة اي لان طواف الزيارة
مستحق الاعادة في هذه الصورة ولا مسلم الاعادة فلابد من نقل طواف الصدر اليه وتحقق
وذلك ان الوقت في ابتداء الاحرام جعلت على الترتيب الذي شرع فبطلت نيته على خلاف
ذلك الترتيب فانتقل طواف الصدر الى طواف الزيارة تحقيقا فصار كان طاف طواف
الزيارة في اخر ايام التشريق ولم يطف للصدر واما الاصل الذي ذكره بعض المصنفين بشرح
الكتاب وهو ان كل من اوجب عليه طواف واتى به في وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينوه
او نوى به طوافا اخر فالحرم اذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئا او نوى التطوع فان كان
معتمرا وقع عن العمرة وان كان حاجا وقع عن طواف القدوم وان كان قارنا كان مطلقا
الطواف الاول للعمرة ثم ما بعده للحج سواء نوى التطوع او طوافا اخر وانما كان كذلك لان
الاحرام هذا انعقد لاداء ما وجب فاذا اتى به وقع عن المستحق ولم يتغير بنيته كما اذا سجد ينوي به
تلاوة ما لم يتغير بنيته ووقعت السجدة عما هو مستحق عليه فلا يصلح مبنى لما ذكره في الكتاب
لان طواف الصدر هنا لم يقع في وقت طواف الزيارة حالة الذي ذكره بقوله واتى به
في وقته اخر الاصل المذكور هنا فيه الانتفاع به فيما نحن فيه لولا ما فيه من القصور كما لا يخفى

عبارة
ما قال وفايدته
سقوط البدنة
عنه فقد نافي
مسئلة

على من تامل

على من تامل فيه وفيما قدمناه من التحقيق على ما بينا يعني بطريق المفهوم حيث قال فيمن ترك
طواف الصدر وما دام بمكة يؤمر بالاعادة فانه مفهومه ان لا يؤمر بعد الرجوع والمفهوم
معتبر في الروايات بالاتفاق وهل ابن حلف او قصر على ما افتى عنه قاضي خان قال
في شرح الجامع الصغير رجل طاف لعمرته على غير وضوء وقصر وهو بمكة فانه يعيد الطواف
ويسعى بين الصفا والمروة على غير وضوء وقصر وهو بمكة فانه يعيد الطواف والسعي لان
كمال الطواف يتعلق بالطهارة واما لم يتعلق بها الجواز فيستحب الاعادة فاذا اعاد الطواف
يعيد السعي ليكون السعي على وجه السنة بعد طواف كامل وكذا ذكره فخر الاسلام في شرحه
التقصير مكان الحلق فقد وهم واما السعي يعني ان انا يساوي عدم الحاجة فيه الى الطهارة لعدم
ورود النص فيه بخلاف الطواف لكونه تابعا للطواف لانه لا يعد قربة بدونه لوقوع
التحلل باداء الركن بنزول القدرة على التحلل منزلة ضرورة اما التحلل نفسه لا يقع
باداء الركن بل بالحلق او التقصير على ما صرح به الفقيه ابو الليث في خزانة الفقه حيث
قال اربعة اشياء تحل بها النساء للمحرم تحل بالرمي وللحاج بطواف الزيارة وللمعتمر
بالحلق او التقصير ولغايت الحاج بالعمرة واما ما قيل هنا لوقوع التحلل بالحلق
او التقصير مع اداء الركن فلا يخفى بعده وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي اعاده
دم كما اذا عليه دم اذا رجع الى اهله قبل ان يعيد هذا على وفق ما ذكره في شروح
الجامع الصغير قال قاضي خان في شرحه حيث قال وان اعاد الطواف ولم يعد
السعي كان عليه دم لانه لما اعاد الطواف فقد نقض الطواف الاول واذا انتقض
حصل السعي قبل الطواف فلا يعتبر وقوله وهو الصحيح رد لما اختاره شمس الائمة
السرخسي والامام المحبوبي من ان الطهارة ليست بشرط في السعي وان الشرط فيه
ان يكون على اثر طواف معتد به وطواف المحدث كالعدم ولهذا يتحلل به عاد الى به مع

عبارة السراج

عبارة الصحاح

تقدم الشرط عليه حصل المقصود ووجه الرد يظهر مما قدمناه من التعليل العائل لانه لما
اعاد الحج ويجوز ان يكون معنى القول المذكور ليس عليه شيء على وفق ما اختاره الامام ما
المذكور اما وان مراده من قوله وهو الصحيح الرد لما ذكره حاضر خاص ومما حكم قطعا
بان من المعنى هذا المعنى الاخير لم يصب فان قلت اليست المقدمة العائلة لما اعاد الطواف
قد نقض الطواف الاول قاعدة مقررة عند المص وقد بنى عليها الكلام فيما تقدم حيث قال
وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عندنا خلافا لمالك وقد بينا وجه ابتناء تلك المسئلة
على القاعدة المذكورة قلت بل بنى عليها الكلام في الفرض وامثاله الواجب فافهم فمنع الكلام
على خلافه حيث اعتبر الثاني فيه جابرا للدم والكلام هنا في الواجب فافهم ثم ان المص ذكر
الحكم فيما اذا طاف لعمرته محدثا ورجع الى اهله قبل ما يعيد ولم يذكره فيما اذا طاف جنبا
وقد ذكره صاحب الابضاح حيث قال وان كان جنبا فالقياس انه لا يكتفي بالنية لان
حكم الجنابة اغلظ من حكم الحدث فيجب ان يظهر حكم التغليظ في ايجاب الزيادة كما في طواف
الزيارة وانما اكتفي بالنية استحسانا لان طواف الزيارة فوق طواف العمرة وايجاب
اغلظ الدماء وهو البدنة في طواف الزيادة كما في المنتهى وكانه الطواف وغلظ امر الجنابة
فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني يعتبر ايجاب اغلظ الدماء فاقتصرنا على النية الا
ان مخالفا لما ذكره صاحب البدائع حيث قال واما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست
بشرط يعني في السعي فيجوز سعي الجنب والحائض بعد ان كانا طافا بالبيت على الطهارة
عن الجنابة والحيض كما هو قوف الا انه يشترط ان يكون الطواف على الطهارة عن الجنابة
والحيض لان السعي مرتب عليه ومتأخر عنه ومرتب عليه فاذا كان طواف على الطهارة
عن الحدثين فقط وجد شرط جواز السعي فجاز وجاز سعي الجنب والحائض تبعا لوجود شرط
جواز الاصل اذ التبع لا يفرد والشرط بل يكفي شرط الاصل لا يعمل ما في المخالفة و
هو قوله والطواف مع الجنابة او الحيض لا يعتد به حتى يجب اعادته منظور فيه لما تقدم

شراح

ان

ان لو طاف طواف الزيارة جنبا يجبر بالبدنة ولا يجب الاعادة لانا نقول وذلك على خلاف
الاصح ومما ذكر كل من ولو زاد عليه قول او اكثر كما زاد في نظايره لكان اولى وقد نص
الحاكم الشهيد في الكافي بوجوب الدم على تقدير ترك اكثره ايضا ومن افاض قبل الامام
ما عرفات فعليه دم كما صرح به بقوله ومن افاض قبل الغروب من عرفات فعليه دم
لانه المحظور عليه الافاضة قبل غروب الشمس لا الافاضة قبل الامام ولهذا لو افاض بعد
الغروب قبل الامام بان اخر الامام بعده لا يلزمه دم ولو افاض قبل الغروب بعد
الامام بان قدم الامام عليه يلزم الدم فالعبرة لغروبها لا للافاضة وبهذا التعليل
تبين ان سؤال ما قال في توجيه كلام المص هنا يستلزم ونحن لا نرى الاستدراك اذا كانت
واجبة الى غروب الشمس فالافاضة قبل الامام لا يكون الا قبل الغروب لان الظاهر
ان الامام لا يترك ما وجب من الاستدراك لم يكن مشكورا كيف واللازمة التي بنى عليها
التوجيه غير تام على ما نبهت عليه انفا فيما تقدم وكذا لم يصب ما قال ان الافاضة من الامام
لا يمكن فرضها الا على الوجه الواجب اعني بعد الغروب وضع المسئلة باعتبارها فلا يلزمه ترك
الاطالة شيء مبني على هذا التوجيه انهار لزوم الشيء في النقصان من جهة الركن ولا يخفى فساده
لقوله عم ما وقفوا يعني انه عم امر بالوقوف بعد الغروب والامر للوجوب اذا لم يعرف عنه
ترك الواجب يجب الجابر لا لبيلا لانا عرفنا بالخبر وهو وارد في النهار دون الليل
ما قلت اليس قوله عم من وقف بعرفة بليل او نهار فقد ادرك الحج يقتضي ان لا يكون
الامة او شرطا في ادراك الحج لا في الليل ولا في النهار قلت بلى وليس فيما قلنا ما يخالفه
فان الواجبات ليست من قبيل الشروط ومن غفل عن هذا قال في جواب ما ذكره
ترك ظاهره في حق النهار بقوله عم ما وقفوا بعد غروب الشمس فبقي الليل على ظاهره
وبما قدمناه من التعليل انرفع ما قيل اذا وقف ليلا ولم يقف بالنهار لا يلزمه شيء بالافاضة
فاولى ان يلزمه شيء اذا وقف نهارا ولم يقف ليلا لانا الوقوف بالنهار اصل وبالليل تبع

ايضا

ايضا

عاد سبب

واما الجواب عن باب بيان الوقوف المعتبر ركنا هو الوقوف بالليل بالنهار او بالليل الا
ان الواجب هو الوقوف بجزء من الليل لا محالة لما قلنا من وجوب الاستدامة الى جزء من الليل
ثم هو اذا وقف بالنهار ووصل جزءا الى الليل اتى بالركن ودون الواجب فلزمه دم واذا
وقف بالليل ودون النهار لم يجب عليه شيء لان الجزء الاول مما وقوفه اعتبر ركنا والجزء
الثاني اعتبر واجبا فلما اتى بالركن والواجب لم يلزمه شيء فلا شيء اذ لسائل ان يقول
ويقول ما الواجب هو استدامة الوقوف الى جزء من الليل وفيما ذكرت من الوقوف
في الجزئين من الليل لا يوجد معنى الاستدامة فلا بد من المصير الى ما ذكرناه والجواب ان
ما اعتبر على وفق الجواب فوجه قبله بان الواجب هو الاستدامة المذكورة حيث
قال ايما رواة شك رسول الله عم اجمعوا على انه افاض من عرفات بعد غروب الشمس
فعلم ان الاستدامة في الوقوف الى جزء من الليل واجب لانه عم قال خذوا عني مناسككم
والامر للوجوب ولم يرد انه عم يشكل القول بتمام الوجوب بالوقوف في جزء من الليل ومن رفع
الاشكال ليس الا ما قدمناه بيانه ثم اما قوله عم قال خذوا عني مناسككم والامر للوجوب
لا ينطبق على المعلل لان الثابت به وجوب اخذ المناسك عنه عم ولا يلزم منه وجوب
كون فيه اولا يفهم من كلامه انه في قوله عم او فعله ما يدل عليه فالوجه ما ذكره المص قال
عاد الى عرفات قال في البدائع ولو عاد الى عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع
الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه الدم عندنا لان استدرك المتروك
وعند زفر لا يسقط واما عاد قبل غروب الشمس بعد ما دفع الامام من عرفة ذكر الكرخي
انه يسقط عنه الدم ايضا وكذا روى ابن شجاع عن ابي حنيفة رح ان الدم يسقط عنه ايضا لانه
استدرك المتروك وهو الدفع بعد الغروب وذكر في الاصل انه لا يسقط عنه الدم قال مشايخنا
اختلاف الرواية لمكان الاختلاف فيما لاجله يجب الدم ففي رواية الاصل يجب لاجل دفعه
قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل غروب الشمس

الواجب

رواية

وقد استدرك

وقد استدرك بالعود والمتروك يعتمد على سنن الرواية وقال في الصحيح والمذكور في
الاصل مضطرب ولو عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بلا خلاف لانه لما غربت
الشمس قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يحتمل السقوط بالعود الى منا كما لا
فعوله هو ظاهر الرواية لم يجب فيه لانه بمفهومه يدل على الخلاف في رواية اخرى في المفهوم
معتبر في الروايات ومن قال في شرحه وروى ابن شجاع عن ابي حنيفة رح ان يسقط
عنه الدم لانه استدرك ما فاته لان الواجب عليه الافاضة بعد الغروب وقد اتى به
فكان كمن جاوز الميقات واحرم فقط اخطا في نقل الرواية المذكورة عن ابي حنيفة
انها فيما اذا عاد الى عرفة قبل غروب الشمس بعد ما دفع الامام من عرفة لان المتروك
لا يعتبر مستدركا بعد بالعود الى الغروب لما عرفت ان الاستدامة الى الغروب واجبة وقد انتهى
تداركه بمضي الزمان وما اتى به ليس باستدامة ومن قال معناه ان المتروك سنة الدفع
مع الامام وذلك ليس بمستدرك بعود وحده لانه غافل عن ان ترك السنة
لا يوجب الدم واختلفوا فيما اذا عاد قبل الغروب اراد اختلاف المشايخ في الرواية عن
ابي حنيفة رح كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فلا بد من قيد اخر في صورة المسئلة
للاحتراز عن خلافية زفر رح وهو ان يكون العود بعد ما دفع الامام من عرفة لما عرفت
انه اذا كان قيد ينطبق الصورة على الخلاف المذكورة ولا يناسب لها التعبير عنها باختلفوا
فيها على ان الحاجة الى التقييد ماسة بعينها الى رح لا بد من قيد اخر وهو ان يكون العود قبل
ان دفع الامام من عرفة وبالجملة كلام المص هذا المقام للاخ عما قصور لما فيه من اجمال
ما بهم وكثرة اجمال فيما حقه التفصيل ومن قال في شرحه وبيانه لاختلاف الذكور
فمنهم من قال يسقط لانه استدرك سنة الدفع الدم لان استدامة الوقوف قد انتظمت
ولا يمكن تداركها فيتعين عليه الدم ومنهم من قال يسقط لانه استدرك سنة الدفع مع الامام
لعدم ما على كل الخطاء كل ما معاني كلامه اما في الاول فلما عرفت اما اختلافهم بخصوص بالصورة الثانية

عبارة نهاية قال الصاحب
لكن لصاحب نهاية

منها

ولا انتقاض لما ذكره من التعليل الاول به بل ينتظم الصورة الاولى ايضا فيلزم انتقاضه
بالمادة الاتفاقية واما في الثاني فلانه لا تمشية لتعليل السقوط في الصورة الثانية انما تمشية
في الصورة الاولى فلا يصلح منشأ فيما نحن فيه من الاختلاف ومما ترك الوقوف بمنى وليلة
واحد مما ترك وترك الرمي دم على حدة كما هو الظاهر من تفصيله ومن قال في شرحه قد تقدم
ان الوقوف بالمزدلفة ورمي الجمار من الواجبات فاذا تركهما لانه من الواجبات يجب عليه
الدم لم يجب لان الظاهر من كفاية دم واحد في تركهما لانهما من الواجبات قال في البدائع
واما حكمه فوقته من وقته ان كان العذر فلا شيء عليه لما روي ان رسول الله عم قدم
ضعفة اهله ولم يأمرهم بالكفارة وان كان فوات لغير عذر فعليه دم لانه ترك الواجب
من غير عذر وانه يوجب الكفارة والمعنى انما اجعل الفعل المذكور منشأ اعتبار اجتماع ما بينه
فيما سبق ويكفيه دم واحد لترك وطيئة يوم واحد بانفراده يوجب دما واحدا ومع ذلك
لا يجب لترك الكل الا دم واحد لان جنس الجناية واحد وخطر باحرام واحد من جهة غير متفرقة
فيكفيه دم واحد بخلاف ما اذا قتل صيدا فانه يجب عليه لكل صيد جزاء على حدة وان كان
الكل من جنس واحد لان الجهة هناك متفرقة كذا في البدائع وبهذا التفصيل يتبين ان
المص قصر في تقرير التعليل لكل في الحلق فانه ان حلق شعر البدن كله يلزمه دم واحد وان
كان يلزمه ايضا دم واحد لو اقتصر على حلق الراس او ربعه وقال بعض المشايخ يلزمه بترك
كل يوم دم واحد لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكنها في مجالس مختلفة فكان كمن
قص الاظافر بيديه ورجليه في مجالس مختلفة ومن هنا ظهر ان ما ذكره قص الاظافر ان ذكر
قص الاظافر مع الحلق لهكذا على بصيرة والترك انما يتحقق بعد غروب الشمس من اخر ايام
الرمي صوابه انما يتحقق بغروب الشمس لكن في الكافي قال في البدائع فان ترك الكل حتى
غابت الشمس من اخر ايام التشريق وهو اخر ايام الرمي سقط عنه الرمي وعليه دم واحد
في قولهم جميعا لترك الواجب عن وقته اما عند ابي حنيفة فظاهر لان رمي كل يوم موقت

وعند

عمايه

ما في الشرح

وعند ما لم يكن موقتا فهو موقت بايام الرمي فقد ترك عن وقته وبهذا التفصيل تبين
فساد ما قيل ان القول المذكور جواب ما قال وكذا البعض من مشايخنا المجالس مختلفة وجه
وكذا ان ايام الرمي كلها زمان واحد للرمي فلم يتحقق هناك اختلاف المجالس لما عرفت ان
الوجه المذكور انما يتمشى على قولهما وما ذكره وكذا البعض على قول ابي حنيفة مع ولا تمشية
له عليه لانه لم يعرف قربة الا فيها تعليل لتحقق الترك عند غروب الشمس لا لعدم تحقق
قبل الغروب كما توهم من قال لانه لم يعرف قربة الا فيها على خلاف القياس فلا يتحققوا الترك
ما دام فيها كالتضحية في ايام النحر وتفصيل ما قاله المص على ما ذكره في البدائع ان الرمي
عبادة موقتة والاصل في العبادات الموقتة اذا فات وقتها ان يسقط وان القضاء فيها
يجب بدليل مبتدأ ثم انما وجب هناك لمعنى لا يوجد هنا وهو ان القضاء صرف ماله الى ما عليه
فيستدعي ان يكون جنس الفائت مشروعا في وقت القضاء فيمكنه صرف ماله الى ما عليه وهذا
لا يوجد في الرمي لانه ليس في غير هذه الايام رمي مشروع على هيئة مخصوصة ليصرف ماله
الى ما عليه فتعذر القضاء فسقط ضرورة ونظير هذا الفائتة صلوة في ايام التشريق
فقضاها في غيرها انه يقضيها بلا تكبير لانه ليس في وقت القضاء تكبير مشروع ليصرف ماله
الى ما عليه فسقطت اصلا كذا هذا وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة عبارة الاعادة
لا تناسب المقام لانها لا تستدعي سبق الوجود فالصواب ان يقال فالاقامة ممكنة قضاء
كانت او اداء على اختلاف الاصلين ويرتبها على التاليف حق التقديم على ما تقدم فالوجه
ان يصدر بالفاء كما في الكافي غير ان مقتضى المقام الترتيب وهو وضع كل شيء في موضعه الى وصفه
في مرتبته وهو المراد هنا واما التاليف وهو الجمع على تشاكل وهو غير مقصود ثم بتاخيره يعني
الى اخر ايام الرمي ولهذا قال يجب دم هذا عند ابي حنيفة مع خلافهما بناء على ما قدمنا بيانه
من ان رمي كل يوم موقت عنده غير موقت عندهما فيما قال ثم بتاخيره ما من هذه الايام
يجب الدم وهو ثابت هذا عند ابي حنيفة مع خلافهما فقد اخطأ خطأ فاحشا ولو قال بتاخيره

عمايه

عمايه

عمايه

الى اخر الايام يجب دم كما قاله صاحب الكافي لانه رفع مغلظ الايام الا انه اكتفى بدلالة
كلمة ثم على ابتداء مرضوطها على باب فاء الدلالة لانه لا تشعر على ذوي الاحكام والابتداء على تقدير ان
يكون المراد التاخير عن الايام وعدد صاحب الكتاب ما اوقع نظره في اساليب الكلام
وان ترك رمي يوم واحد اي بعد وجوبه بدلالة قوله فعليه دم لما تقرر ان الجابر انما يجب
بترك الواجب فلا يرد النقض بمن نفر النفر الاول لانه لم يجب عليه دم لانه ترك
ومن لم يتنبه لهذا اعترض وقال هذا ابطاله بل على انه اذا نفر النفر الاول يجب عليه
دم لانه ترك رمي يوم وليس كذلك لانه مخير بين الاقامة والنفر وذلك اية التطوع فكيف
يجب عليه دم ثم اجاب عنه بان التخيير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع فاما اذا طلع
فقد وجب عليه الاقامة والرمي فلو ترك وجب عليه الدم وكان كالتطوع مخير
فيه قبل الشروع ويجب بعده ولقد اصاب في قوله فاما اذا طلع فقد وجب عليه الاقامة
الا انه اخطاء في قوله وكان كالتطوع مخير فيه قبل الشروع ويجب بعده اذ يفهم منه ان يكون
وجوبه موقوفا على الشروع فيه حتى لو لم يشرع فيه ولو بعد ما قام اكثر وطلع الفجر من اليوم
الرابع لم يكن واجبا عليه وليس كذلك على ما اعترف به نفسه قبل هذا فبين كلاميه
تدافع ظاهر وكان المتروك اقل لان المتروك في حسبة صحيات والاولى به اربع عشرة صحاة
الا ان يكون المتروك اكثر من النصف استثناء من قوله فعليه صدقة ووجه صحة اتصال هذا الاستثناء
به انه لما اطلق قوله ومن ترك رمي اول وسي بعض الثانية وقد افصح صاحب البدائع عن هذا حيث
قال وان ترك رمي اول الجمار الثلث من اليوم الثاني فعليه صدقة الى ان يبقى المتروك اكثر
من نصف الوظيفة ومن لم يتنبه لهذا زعم ان الاستثناء المذكور منقطع لانه كل وظيفة هذا
اليوم رجما بنصب رجما على التمييز وانما احتيج اليه لانه في وظائف رمي الجمار والحلق
والطواف فلو اقتصر على قوله لانه كل وظيفة هذا اليوم لم يكن صحيحا الا ان يبلغ وما نقص استثناء
من قوله تصدق لكل صحاة نصف صاع يعني اذا بلغ قيمة ما تصدق لكل صحاة قيمة دم فح ينتقص من قيمة

عنايه

ان قال بعض الشارحين لا نسلم
اصحب بانه حين الاستثناء
ترك الطائفة اصلا
علا تمت

الدم

الدم ما شاء لان المتروك هو الاقل يكفيه الصدقة تعليل لقوله فينتقص ما شاء يرشد اليه
عبارة يكفيه وفيه غنى عن تعليل قوله ومما لم يتنبه لهذا الاعتبار اللطيف قال هو دليل قوله
تصدق وفي عبارة يكفيه اشارة الى ان النقص المذكور رخصة لاحتمال صح لو لم ينتقص
شيئا لا يكون اثما بل يكون مثابا بفضل والله اعلم بالصواب وبهذا التفصيل تبين الخلل فيما
قيل فح ينتقص من قيمته شيئا حتى لا يلزم التسوية بين الاقل والاكثر فيمت فهم منه كون
النقص حتما ولا يذهب عليك ان ما ذكره بقوله حتى لا يلزم علة عدم وجوب التمكن في الصورة
المذكورة لا علة وجوب النقص ومن اصول الحنفية حتى فات ايام النحر عليه دم عنده ان صنيعه
ويوافق زفر هنا على ما بان بيانه وقال الشافعي عليه في الوجهين صوابه لا دم عليه في الوجهين
لانهما قالا بوجوب الصدقة عليه فيهما على ما نص عليه في المنظومة حيث قال تاخير النسك الحج
عن ايامه وحلق المحرم في احرامه والزيت والكحل مما معرفة في كل دم وقالا صدقة وقال
صاحب الهداية في شرحه تاخير النسك عن الزمان كتاخير الحلق وطواف الزيارة عن ايام
النحر وتاخير رمي الجمار الى اخر ايام التشريق يوجب الدم وقالا لا يوجب وعليه صدقة
وقال الشافعي عليه وهذا بناء على ان تاخير النسك الموقت عن وقته يوجب الدم عنده خلافا
لهما وما قال هذا بناء على ما تقدم ان ابا حنيفة يرى يوجب الدم بالتاخير خلافا لهما فتدبر
اصل نكتة التخيير واوهم بناء الشافعي على انه نفى بظاهر التعبير وكذا اختلاف في تاخير الرمي اي في
تاخير رمي جمرة العقبة عن يوم النحر او تاخير رمي الجمار عن اليوم الثاني الى الثالث او من
الثالث الى الرابع ومن قال من اليوم الثاني او الثالث الى الرابع لم يجز كما لا يجوز
كما حلق قبل الرمي مفردا كان او قارنا او متمتعا ولهذا اطلق الا انه لم يجد تحقيق المثال
الثاني بالقارن لانه في المتمتع ايضا كذلك كخلاف المفرد فانه اذا ذبح قبل الرمي او حلق قبل
الذبح لا يجب عليه شيء لانه يذبح ان اصب ولا يجب عليه فلا يتحقق في صورة تاخير النسك وبهذا
التفصيل تبين قصور التعليل فيما قيل وانما نص القارن بذلك لان المفرد اذا ذبح قبل الرمي

عنايه

او حلق قبل الذبح فانه لا شيء عليه وفي تقديم نسك على نسك كما اذا ما خر نسك عن وقته
لا يستلزم تقديم نسك اخر عليه كذلك تقديم نسك على اخر لا يستلزم تاخير احدهما عن وقته فلا يخ
ن ذكر احدهما عن ذكر الاخر وهذا ظاهر وان خفي على ما اعترض من سائر اجاب وما ان الايخ
عجاب كما لا يخفى على ذوي الالباب لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء قبل القضاء وفي
ماله الى ما عليه وليس له التنفل بالرمي فايما مال حتى يعرف الى ما عليه اجيب عنه بانا لا نم
سلمنا انه ليس له التنفل بالرمي ولكنه لا يدل على شرعية فعل في وقت ظهور شرعية في حق
التنفل بل يجوز ان يظهر في حق القضاء فقط كقضاء صلوة المغرب فان شرعية ثلث ركعات
ظهر في حق القضاء دون التنفل بها وانما عدل المص عما دليلهما المشهور المذكور في
عامة الكتب وهو انه عم سئل رجل فقال يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال
اذبح ولا حرج وقال اخر يا رسول الله لم اشعر نحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فلم
نما سئل رسول الله عم عما شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج والحديث ثابت في
الصحيحين لعم ولا لة على المدعى لان نفي الحرج يتحقق بنفي الاثم والفساد وقول السائل
لم اشعر يدل على انه عذر كجهل او نسيان وما يؤثر في انتفاء الاثم والفساد وانتفاؤهما
لا يستلزم انتفاء الكفارة كما في الحلق عذر الاذى او نباتا ولما اوجب الله تعالى الكفارة على من
حلق للضرورة او حلق بلا اختيار منه فاظنك اذا حلق بلا ضرورة ولانه لا يمكن اجراؤه على
اطلاقه الا يرى انه لا يجوز ان يطوف او يحلق قبل الوقوف وايضا يدل على نسك القضاء
ايضا واما قيل يجوز ان يكون السائل مفردا وتقديم الذبح على الرمي لا يوجب عليه شيئا
فغير كاف في دفع الاحتجاج بالحديث المذكور واما تخصيص ما ذكره بالليس بموقت فلاف
الظاهر لا يساعده الترتيب على ذكر الموقتين المذكورين وعلى تقدير تسليم دلالته على المدعى
لا يتم الاحتجاج به لانه معارض بحديث اخر رواه ابن عباس رض وهو قوله عم من قدم
نسك على نسك فعليه الدم فيعارض ما رووه وهو القياس ومن هنا انتفى وجه اخر

عماد

عماد

لا يراد

لا يراد المص القياس المذكور لهما في مقام الاستدلال ولا يجب مع القضاء شيء اخر
والا يلزم تقديم الكفارة مع انتفاء الغاية وانه غير مشروع وجوابه ان الدم لتاخير الواجب
عن وقته فلا يلزم تقديم الكفارة مع انتفاء الغاية كما اخر سجدة عما هو موضعها يجب قضاؤها مع
سجود السهو وله حديث ابن مسعود رض وفي بعض النسخ ذكر ابن عباس رض بدل
ابن مسعود رض وهو الاخر رواه ابن ابي شيبة عنه ولفظه ما شيء قدم او اخر
فليهرق دما ولان الناخر عن المكان يعني مكانا موقتا بالمكان اذا اخر عما وقت له الدم
كذا ما كان موقتا بالزمان وهذا لان مراعات الوقت في المناسك واجبة كمراعات المكان
الا يرى ان الوقوف كما لا يجوز في غير مكانه لا يجوز في غير وقته ولا يذهب عليك ان هذا
هذا القياس على انه يكون الحلق موقتا ولا يقول به ابو يوسف على ما نص عليه بانه انما
فلا وجه لما قيل بعد تسليم قيام التعارض بين النصين ولزوم العمل الى ما رووه منهما و
القياس معنا على ما ذكره في الكتاب وان حلقه في ايام النحر في غير الحرم انما حال في ايام النحر
لانه اذا اخره ايام النحر فحلق في غير الحرم فعليه دمان عند ابي حنيفة وابي يوسف في الصغير
انه لا شيء عليه ولم يذكره في الكافي اذا حلق خارج الحرم وقيل هو بالاتفاق لم يرو بيان
الوجه لعدم ذكر الخلاف كما سبق الى وهم من قال فقيل انما لم يذكره لانه باتفاق بل المراد
بيان الواقع وهو ما الحرم فدل على ان الحلق في الحل يختص بالمكان وهو الحرم لانا لا نم
عم فيه في هذا الاستدلال نظر لان الحرم لا حلق عليه عندهما وانما اريد به تحقيق التسليم
بما خر فيه مكة شرفها الله تعالى ما هذا القائل زعم ان الغرض من الاستدلال التزام الغير
لاثبات المطلوب او على الشافعي في تمام وجوب الحلق على المحرم عند التحلل واما قوله
وانما اريد به تحقيق التسليم الخ فمنقول في المغني في بطن الشارح وقال ان الحلق حاصله ان
الحلق نسك لانه من واجبات الحج ولا على وكذا انه محلل كحد سلام في الصلوة وكونه نسكا
فتقرر اختصاصه بالحرم كالرمي وكلامه ظاهر في هذا المعنى وان خفي على من قال بانه انما الحلق

عماد النسائي

لما جعل تحللا صار نسكا لكن كون نسكا ليس بمعقول المعنى فاختص بالحرم كالذبح والايمال
الوقوف بعرفات ايضا نسك ليس بمعقول المعنى ومع هذا لم يختص بالحرم لان وكذا اختص
بعرفات تحقيقا لمعنى الابتلاء بان يخرجوا من حرم الله تعالى الى ان يأذن لهم بالوقوف الماكم
بعد الغروب او نقول لما جعل الحلق تحللا صار من الواجبات كالسلام في الصلوة فانه تحلل
ومع هذا ليس بواجب ولهذا لو ترك ساجبا يجب سجود السهو فلما صار الحلق واجبا اختص بالحرم
كالذبح فان ما ذكره اولا يعول على ما ذكره في الكتاب كما لا يخفى على ذوي الالباب وبعض الحديث
من الحرم جواب عن استدلال ابي يوسف والحديث بضم الحاء وفتح الدال وسكون الياء وكسر الياء
وتخفيف الياء او تشديدها على الاختلاف قرية ليست بالكبيرة على نحو مرحلة من مكة سميت
سرف مكان غير مسجد الشجرة وهي شجرة بعد الرفوف فالحاصل ان الحلق عبارة الحاصل
لم تعب مجرى اللفظ الكلام المصدر بما من الزيادة على ما تقدم ذكره وهي بيانا قول زفر
مراد من الحلق الحلق في الحج لان الحلق في العمرة لا يتوقت بالزمان بالاجماع على ما يأتي
بيانه بان الله تعالى يتوقت بالزمان والمكان الحلق يشارك الوقوف في التوقت بهما ولكن
يفارقه من جهة المحل فان محله وهو الرأس غير المكان بخلاف محل الوقوف فان المكان
المعين وهو الجبل ولهذا اذا حلق خارج الحرم يعتد به واذا وقف بغير عرفة لا يعتد به وبهذا
التفصيل اندفع ما قيل اذا كان موقتا بهما كان كالوقوف فينبغي ان لا يعتد به اذا حلق خارج
الحرم كما لو وقف بغير عرفة ومن نظر في تقديمه قول او طاف بغير البيت لم يعتد لان
بيانه ان يذكر الطواف مع الوقوف في سياق الكلام ولم يذكر فتدبر وجه قول الامام
ومحمد فظاهر فقه وهم واما وجه قول لا اختصاص بالزمان فلما مر بيانه من الحديث
والقياس واما وجه قول ابي يوسف ومحمد لعدم اختصاصه بالزمان فلما تقدم من
قول انما فات مستدرك بالبقاء الخ واما وجه قول زفر لاختصاصه بالزمان انا نقول
لعدم اختصاصه بالمكان فقد علم مما قول هو بقول الحلق غير مختص بالحرم واما وجه قول زفر

عمارة

عمارة

كان صاحب العناية
غافلا عن هذا ذكره
له وجه

لاختصاص

لاختصاص بالزمان دون المكان هو ان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام
وابتداؤه موقت بالزمان حتى كره تقديم احرام الحج على اشهره ودون المكان حتى جاز
ان يحرم من حيث شاء قبل الميقات فكذلك التحلل عنه يتوقت بالزمان دون المكان وهذا
الخلاف اراد الخلاف بين علمائنا الاربعة المذكورة انفا اما لا يتوقف وقت التحلل اتفاقا
حتى لو حلق تحلل وان لم يكن في زمانه ومكانه لان اصل العمرة اي ركنها وهو الطواف
لا يتوقف به اي بالزمان وكذا اجتناب ايام النحر لا يستلزم توقفه كما ان كراهة قضاء صوم
رمضان في الايام الخمسة لا يستلزم توقف كلاف المكان متصل بقوله غير موقت بالزمان
لانه موقت به على ما تقدم بيانه ووهم الحاجة فيه الى التأويل من سوء الفهم واما اغفاله
بقوله لا يتوقف به فلا حاجة وجه له لعدم الحاجة اليه في مقام التعليل انما الحاجة اليه في مقام
تفصيل الحكم فاظهر فان لم يتعد اي المعتمر الوقت فيه من الحرم حتى رجع الى الحرم بعد ايام
النحر لانه اتى به في مكانه ولا اختصاص له بالزمان فلا يلزمه الضمان فان حلق العارض انما وضع
المسئلة في العارض لان المفرد اذا حلق رأسه قبل الذبح فلا شيء عليه بالاتفاق صرح به الامام
الاسبيجابي في شرحه مختصر الطحاوي وذلك لان المفرد لا ذبح عليه فلا يتصور ما فيه النسك و
تقديمه بالحلق فيلزم بالحلق في غير اوانه لم يدر تقديم الحلق على الذبح كما سبق الى وهم من
قال هذا سهو من الناسخ او على ما ذكره بلا في كل تقديم نسك على نسك وفات بلا احد
الامرين بالجمع التقديم والتأخير والاخر وهم الترتيب بلا راد به الجناية على الاحرام وقد افصح
الصدر الشهيد عما هذا حيث قال في شرحه الجامع الصغير قارنا حلق قبل ان يذبح فعليه
دمان وقال ابو يوسف ومحمد عليه دم واحد لجناية على احرام ولابي حنيفة ما يلزمه دم
اخر لتأخير الذبح عن الحلق فما ذكره المص على وفق ما قاله الصدر الشهيد واما دم القران فمتفق
عليه وان لم يذكره هنا لان الكلام في الرمي الواجبة بسبب الجناية فلا وجه لذكره دم كب
شكرا على نعمة القران فمن وهم ان المص ضبط لانه جعل الرمي جبرا عن الجناية وجعلها في

اجاهام

عاد السنا

باب القران احدهما للكفر والاخر للجناية فقد وهم شرح ان ما ذكره هنا بقوله وعقرها
يجب عليه دم واحد وهو الاول لا يتاتى ما ذكره فيما سبق بقوله وحالا لا لانه يجب عليه في الوجهين
جميعا الى ان قال والحلق قبل الذبح كما سبق الى بعض الايام لان ما اشبه هنا دم الجناية
على الاحرام والوني نقاء فيما سبق دم التاخير فان معنى قوله لا شيء عليه لا يجب عليه شيء
بسبب التاخير فهو لا يتاتى عما حكم ما ذكره هنا على ما ذكره العمراني الشهيد كما توهم واما في الف
ملك في الجامع الصغير فانما هي على نقل في الاسلام من فتوى هذوف واما ما نقله العمراني الشهيد
فلا مخالفة على ما عرفت واما ما قيل ان جناية العارية مضمونة بالقيمة فينبغي ان يجب عقر
انما ضعيف في الصورة المذكورة على ما ذكره المص هنا وما هو عنه في الامام المجوزي
وقد اجيب عنه بان ما على المغرور فيه دم فعلى العارية دما ولو قدم المغرور الحلق على الذبح
لم يجب عليه شيء لانه لم يدخل في عمرته نقصا فصار كما اذا افاض قبل الغروب فانه لا يلزمه
الا دم واحد لانه لم يدخل في عمرته نقصان فلا يتفاوت الضمان على العارية **فصل**
لما كانت الجناية على الاحرام في الصيد نوعا مغايرا لما تقدم من انواع الجنايات اوردها
في فصل على حدة للاختلاف في النوع وجمعه ما تقدم في باب واحد للاتحاد في الجنس
اعلم ان صيد البر محرم على المحرم المملوك والمباح وماكول اللحم وغير ماكول اللحم سواء في
ذكر العموم النص عدل عن عبارة الكتاب المناسب لما في قوله وصيد البحر حلال عن عبارة
الكلال رعاية لصيد النجس والمراد من البحر مطلق الماء على ما يأتي التنبيه عليه في بعد هذه
المقدمة تعليم ان ما في هذه النص من الجنايات مما فيه الجناية على الاحرام على الاحرام
لقوله تعالى احل لكم صيد البحر اي احل لكم صيد البحر ماكولا كان او غير ماكول انتفاعا او
احل لكم طعامه اي ما يطرحه كما سبق الكلام عليه مفعول له اي احل لكم طعامه غنيا للمقيمين
وللمسافرين ياكلونه طريا وبتزوده قديدا وصيد البر ما يكون توالده في البر ويكون في البحر كبعض الطيور فهو من صيد البر لا توالده منوا فيه وما يتوالده

في البحر

في البحر ويكون في البحر كالضفدع فهو من صيد البحر لان توالده ومثواه في البحر لان التوالد
هو الاصل والكينونة امر عارض فاعتبر الاصل دون العارض ومن حال وما يكون
توالده في البر ومثواه في الماء كالمرغاني فهو من صيد البر وما على عكسه وذكر كالضفدع
فهو من صيد البحر فقد اخطأ كما لا يخفى وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه المنوان منه الاقامة
يقال ثوى بالمكان اذا اقام به ذكره الجوهري فعول ومثواه مقرر لما قدمه عليه لا قيد اخر
كما سبق الى وهم ما قال والمقول عليه في كونه بريا او بحريا التوالد في البر والبحر لا مع
كونه مثواه فيه لظاهر عبارة الكتاب ومن حال وعلى اعتبار لا يجب الجزاء بقتل الكلب
الماء والضفدع المائي لانه يعيش في البر وهو مائي المولود اما حال في الماء وفي
البحر للتنبيه على ان المراد من البحر مطلق الماء والصيد هو الممتنع بقوائمه او بجناحيه من قولهم
منه مانع والمراد به ما لا يدخل تحت التصرف الا بحيلة المتوحش احترز به عن الوحشي
الاهلي والبط الكسكري وريا وتر قوله في اصل الخلقة ليدخل فيه ما زال توحشه الاصلي
بعارض الاستيناس كالحمام المسرول والظبي المالوف بالانسان وكذا المتوحش
لان التوحش فيه كالاستيناس في الاولين عارض فلا يعتبر الا في حق الزكوة للضرورة
وهذا اندفع ما قيل يكتفي بالذبح الاضطراري في البعير فعلم ان التوحش معتبر فيه فيلزم
ان يكون صيدا ووجه الاندفاع هو ان الذبح الاضطراري وابيح للضرورة لا مع العبرة
حتى انه انثاه اذا وقعت في البئر يكتفي بالذبح الاضطراري وليست بصيد وبغ مهملة و
هو ما في حد العبيد قيد اخر اهمله المص هنا وهو انه يكون مقصودا بالاخذ وانما حلها منها
لانه ذكره في قتل الكراهة حيث قال فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بالحيلة ويقصد الاخذ
واستثنى رسول الله صلعم اي صرف عنها حكم صيد البر قال المطرزي ويقال شيء العود
اذا فناه وعطفه لانه ختم احد طرفيه الى الاخر ثم قيل شاء عن وجه اذا كذب وحرفه
لانه سبب عنه ومنه استثنيت لفظ والاستثناء في اصطلاح النحويين اخراج الفعل

ما لا الشريعة عامة السباع

مرباه

ابا مام

عامة

صاحب الكفاية يسمى السؤال الى نفسه حيث قال ولا كلام

عامة السباع

ما قال الجناية على المحرم يجب

ما قال صيد البر نوعين

كما دخل فيه غيره لان فيه كفاورقا عن الدخول الى مناكلاه ومن عطف على المعنى
اللغوي للاستثناء قال في بيان المرام في اي بين عدم دخولها في الاية لان حقيقة الاستثناء
لا يتصور ولكنه لما كان عندنا البيان انه لم يدخل استعارة له ولذا اعتبر عنه ما قال لما حل
قتلها بالحديث خرجت عن حكم حرمة قتل العبيد فجاز قال الخلاف الاستثناء لوجود معناه
وان لم يوجد صورته الخمس الفواسق قال المطرزي الفسوق الخروج من الاستقامة وقيل
للعاصي الفاسق لخروجه مما امر به وسميت هذه الحيوانات الخمس فواسق استعارة بجنسها
وقيل لخروجها من الحرمة بقوله خمس لا حرمة لهن وقيل اراد بتفسيقها تحريم اكلها كقوله
وتكم فسق بعد ما ذكر ما حرم من الميتة والدم انتهى ما ذكره في الكتاب سنة وسياق وجه
الاعتزال بان الله تعالى في سياق ثم وهو اما استثناء من قتل صيد البر لا من اصطياده
والانتفاع به فحقه ان يذكر بعد قوله اما البقل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فانها
مندرجات بالاولى تعليل لاستثنائها عن حكم الحرمة وتمهيد لبيان المراد من الغراب الذي
يباح اكله الجيف او بخلط النجس مع الطاهر في التناول فانه يبتدأ بالاذى اما الصغير فيجب
الجزاء على المحرم بقتله لانه لا يستحق ذباحه فاولا يبتدئ بالاذى غالبا هو المروي عن
ابي يوسف قال في الايضاح قال ابو يوسف الغراب المستثنى ما يأكل الجيف لانه هو الذي
يبتدئ بالاذى نص على ايجاب الجزاء لان قوله تعالى جزاء تقديره فعليه جزاء وكلمة على لايجاب
والدلالة ليست بقتل لان القتل فعل فاعل متصل بالمقتول والدلالة غير متصلة
بالمحل وهو العبد والحكم الثابت بالنص لا يجوز اثباته فيما يندرج تحت المنصوص عليه
والدليل عليه جزاء صيد الحرم على القاتل الحلال ولا يجب على الدال الحلال اتفاقا فاشبه
دلالة الحلال حراما كما ان المدلول وحلالا فلا حاجة الى قوله حلالا بل لا وجه له لاشعاره
باختلاف الحال في الدال الحلال كون المدلول حراما ولنا ما روينا سابقا في باب الاحرام
من حديث ابي قتادة رضي حيث قال هم هل دللتم عليه هل اشرتم اليه فانه يدل على ان

كما له

كما له البيان

كما له

الدلالة

الدلالة على العبد من محظورات الاحرام وهذا الاثر في نقل الكتاب لعدم التعرض فيه
لما عدا القتل نفيا واثباتا وقال عطاء بن ابي رباح تلميذ ابن عباس رضي اجمع الناس
اراد اجماع الصحابة رضي والتابعين عنهم بالناس من قبل ما قبل هم الناس كل الناس
يا ام خالد على ان الدلالة الجزاء قال الطحاوي لم يرو عن احد من الصحابة رضي خلاف ذلك
فصار ذلك اجماعا ولانه امر ثبت على خلاف القياس وقول الصحابي في مثله محمول
على السماع من رسول الله صلعم وما نسب الى ابن عمر رضي من الخلاف فغير ثابت عنه و
لان الدلالة من محظورات الاحرام لاطلاق الاحاديث الاقتداء رضي لما فيه من ارجاع احد
الوجهين الى الاخر بل بما ذكر بقوله فانه تفويت الامن على العبد الضعيف للدلالة وتذكيره
لتذكير الجثة التزام الامتناع عن التعرض لان الاحرام عقد حالف يتضمن ترك
تعرض الصيد شرعا كالموجب اذا دل السارق على الوديعة بخلاف الحلال جواب عن
قول المخالف ما شبه ولان الحلال لان الالتزام مناجعه كالاجنبي اذا دل السارق على
مال انسان على ان فيه اي فيما قاس عليه الجزاء على ما روي عن ابي يوسف ورفع علما ان
نفي وذلك ان لا يكون المدلول عالما هذا شرط الدلالة الموجبة للجزاء لانتفائها في العبارة
سابقا بمكان العبد اي بكونه ثمة اذ لا اعتبار لعلم بمكان العبد اذا لم يعلم كونه ثمة
واما اذا علم كونه ثمة لا يكون زوال الامن بدلالة الدال فلا يكون عدم الاخلاف
وان يعد قسم الدلالة لانه اذا كذبه سقط حكم الدلالة بالتكذيب حتى كذبه ولم يتبع العبد
بدلالة بل بدلالة غيره يكون الجزاء على الثاني ان كان محرما لا على الاول بقي من هنا امران
لابد منها ايضا في ايجاب الدلالة الجزاء احدهما ان يبقى الدال محرما الى ان يقتل والثاني القتل
بدلالة لان مجرد الدلالة لا يوجب الجزاء حتى لو انفلت ثم اخذه بعد ذلك فقتله لا يجب
على الدال الجزاء لان ذلك بمنزلة طريق انه مل وهما وهم ان البلاغ ثلثة امور فقد وهم ما فهم
انه يرجع ما ذكره ثانيا الى الاول فتامل لما علما اراد قوله انه لا التزام مناجعه والالتزام

كما له

بعقد الاسلام انه في الجزاء الاخروي دون الدنيوي كما في دلالة السارق على مال انسان
فانه اذا اخذه بدلالته لا يؤخذ الدال في الدنيا بالضمان بل يؤخذ جزاؤه الى دار الاخرة مع ان
في عقد الاسلام التزام ان لا يتعرض لمال الغير مما يخصه وسواء في ذلك ايضا في وجوب الجزاء
سواء كانا قاتلين او واحدا والتقييد بالعمد في قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل
من النعم لاجل الوعيد المذكور في اخر الاية بقوله تعالى لينذوق وبال امره لان الخطأ الخاطئ
لا يستحق الوعيد وما لم يتبين لنا ان زعم ان القيد المذكور لا مفهوم والاية فيمن تعمد العامد
والناسي اراد بالناسي الخاطئ او بالعامد المتذكر لاحرامه ولو قال العامد والخاطئ والمتذكر
والناسي لكان اولى كما لا يخفى واما ما قيل ان الدلالة على اصفة التعمد في القتل يمنع وجوب
الكفارة فلعلم الله تعالى منها بانها اذا وجبت في العمد فلان تجب في الخطأ اولى فليس بشيء
لان ما ذكره من قيام الدلالة على منع وصف التعمد وجوب الكفارة في القتل غير مسلم بل
وجوب الكفارة مع الدية وعدم وجوبها مع القصاص دلت على ان وصف الخطأ يمنع
وجوب الكفارة في القتل وما وصف العمد دلالة اشعار في قول الزهري نزل الكتاب
بالعمد وروت السنة بالخاطئ بوجه التقييد في نص الكتاب بل فيه اشعار بان التخصيص
بالذكر لا يوجب نفي الحكم عما عداه فلا تدافع بين الكتاب والسنة بقي هنا شيء وهو انه
لا يصح ورود السنة بالخاطئ كان على المص ان يتمسك بها فيما ذكره من الوجه العقلي بل
نقول كان عليه ان يتمسك باطلاق النهي في قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم فانه
يدل على ان قتل الصيد عمدا كان او خطأ من محظورات الاحرام والتمسك به اولى واظهر
من التمسك بقوله عم الفيء صيد وفيه شاة وبافرنا نبيين اما ما دل عليه قول الزهري
من سكوت الكتاب عما حكم الخاطئ غير مسلم لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف لقوله تعالى
ومن قتله منكم والقتل اتلاف وكل ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فالعامد فيه كالناسي
فاشبه غرامات الاموال مما جهة ان الضمان وايجابه مع الاتلاف فان ضمان اموال الناس

صاحب الكشاف
عبارة

عبارة

عبارة

كما يدور

كما يدور مع الاتلاف فهذا الضمان ايضا يدور مع الاتلاف ثم لم يعتبر في الفرق بين العمد
والخطأ فكذلك هنا يجب ان يفرق على كل من الشريكين في قتل صيد جزاء كامل والواجب
عليه في الزمانة نصف قيمة ما اتلف لا غير اذا لم يكن لتلك الجناية تاثير في الحكم المقصود واثباته
بالقياس كما لو لم يكن فيه بل لا بد منه في تحقيق المغايرة بين المقيس والمقيس عليه ولا
مجال للقياس بدونها والمتعدي والعامد سواء في وجوب الكفارة لان الموجب الكفارة
هو الاتلاف فلا تختلف بالابتداء والعدوان فيجب الجزاء في الكالين ولا يلزم تخلف الحكم عن
الموجب فلا يكون موجبا فكان ابن عباس رض يقول لا يجب الجزاء على العامد وهو قول
داود والظاهرية ولكن يقال له اذهب فينتقم الله تعالى منك لظاهر قوله تعالى ومن عاد
فينتقم الله منه ولنا ان السبب لا تختلف بل الجناية في العامد اشد والمراد بالاية ومن
عاد الى المباشرة بعد العلم بالحرمة لان الانتقام يتبع على العلم بها والمفهوم بيانا هذا
بدليل قوله تعالى عفا الله عما سلف لا ومن عاد الى القتل بعد القتل كما ذهب اليه ابن عباس رض
وداود وبهذا التفصيل اندفع ما قيل جعل الله تعالى جزائه بالغا في قوله فينتقم الله لانتقام
فلا يكون له موجب سواه واما الجواب عنه بان ذلك اذا عاد مستحلا او مستخفا به وما اذا لم يكن
كذلك فعليه الجزاء علامة لدلالة النص فليس بصواب لان العدوان اذا كان القتل يجب الجزاء
مستحلا كان او غير مستحل فالجواب الشافي حرف العدوان عن الظاهر نعم يمكن دفعه بوجه اخر
وهو انا لا نم دلالة الاية المذكورة على ان الانتقام كل جزائه بل نقول عدم الدلالة ثابتة
بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولا دلالة فيه على ان الخلود في جهنم
كل جزائه كيف والقصاص ايضا جزاؤه بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الاية
والجزاء عند ابي حنيفة رح وابي يوسف ان يقوم العبد لا يخفى ما فيه من المسامحة فان الجزاء
غير مساوية العبد في مكان قتل او في اقرب المواضع منه وما قال محمد يقوم ذو عدل
فكانه لم يره والمص صرح بذلك والمقوم نفس الصيد باعتبار حالة الحلية واما حالة الحرمة

عبارة

بالتعليم غير معتبرة في التقويم للكفارة بخلاف التقويم للضمان حتى لو قتل بازيا معلما
يكون عليه قيمته بالغا ما بلغت ذلك وقيمته غير معلم الله تعالى لا يا قيل ان الكفارة في الاية
لانها مستفادة من اول الاية فلا حاجة الى ذكرها ثانيا وكذا ان عدم اندفاع السؤال المذكور
بهذا الجواب ظاهر ومن ذكره في صورة وقد لم يفهم منه السؤال كما هو الظاهر من تقريره بقوله
ان الله تعالى جعل جزاء العايد الانتقام لا الكفارة لانه جنى على حقين حق العبد وحق الله تعالى
والتعليم وصف مرغوب فيه في حق العباد لانهم ينتفعون به والله عز وجل يتعالى عن
ان ينتفع بشيء قيل ولان الضمان الذي هو حق الله تعالى يتعلق بكونه صيدا وكونه معلما
وصف زايد على كونه صيدا لا مدخل له في ذلك بل ينتفي به ذلك فلا يدخل في الجزاء واما
وجوب القيمة في الاتلاف فباعتبار المالية وهي صيدا وبكونه معلما فيدخل في الضمان
ثم قال في البدايع وقد قالوا في الكامة المطوقة ان يضمن قيمتها معلمة في رواية وفي
رواية غير معلمة وجه الرواية الاولى كونها معلمة من الحسن والملاحة والصيد
مضمون بذلك كما لو قتل صيدا صحيحا يساوي مئة يجب قيمته على تلك الصفة كما لو قتل
كامة مطوقة او خاصة مطوقة ووجه الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونها معلمة
لا يرجع الى كونه صيدا فلا يلزم المحرم ضمانه وكذا يشكل بالمطوقة والصيد الحسن
الملیح بعض مشايخنا الرواية منقولة بما قالوا في المطوقة والصيد الحسن الملیح بلا خلاف
ومن يرجح الكلام ما قيل في هذا المقام وانما قيد بقوله صفة يعني حيث قيل يقوم ذو اعدل
من حيث انه صيد لا من حيث ما زاد عليه صفة لانه اذا كانت الزيادة بامر خلقي كما
اذا كان ظبيا ابيض فازداد قيمته لذلك فيعتبر ذلك في الجزاء روايتان في
رواية لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيد في شيء وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت
باصل الخلقة كالحمام اذا كان مطوقا ولا يذهب عليك ان موجب احدى الروايتين المذكورتين
اعتبار القيد المذكور وموجب الاخرى عدم اعتباره فالاختلاف فيما لا يصلح بانا لاعتباره

عما سلف

صفة

بل لو

بل لو جعل باعثا لاحتاج لتركه اخر ازا في الكلام عما محل الخلاف لكان له وجه ولعله
اراد الاحتجاج بالمسئلة الوفاقية على اعتبار القيد المذكور الا انه لم يقدر على ادا
المراد فتدبر والله الهادي الى الرشاد ومما يتفرع منه العجب ايضا ما قيل قال الكرخي
ولا يقوم الصيد في الجزاء على المحرم الا قيمته كما في المحرم اذا قتل بازيا معلما لا يقوم
عليه في الجزاء كونه معلما لان المعتبر في وجوب الجزاء معنى الصيدية وكونه معلما
ليس من الصيدية في شيء ولا خفاء في ان التغير من المغير كالعيب من اللون ومن
تمام ما قيل وكذلك لو قتل حمامة بحمامة مما يعدو ويذهب لا يعتبر وكذا في ايجاب الجزاء
بل يقوم باعتبار اللحم وكذلك ما يتخذ في البيوت من اصناف الصيود لصاحبه
هكذا في المحيط الى هنا كلامه وعبارة صاحب المحيط في الكامة بل يقوم اللحم او على
القيمة بقية الفراخ التي يؤكل وعبارته في الاخير لصاحبه وفيه وكذا وكان الناقل
تصرف في نقله لحذف قوله او على القيمة الخ توفيقا بين ما ذكر هنا وما ذكره سابقا
ما قوله الا قيمته كما ذكرنا الوجه ان يعتقد بتمامه ثم يجعل تلك الزيادة هنا دليل على
القصور فيما سبق سهوا من الناسخ وانما اطلنا الكلام في هذا المقام لانه من
مزال الاقدام او اقرب المواضع منه في شرح الجامع الصغير لقاضي خان او في اوجب
موضع اليه ان كان لا يباح العبد في موضع قد فاته بنفي قوله اذا كان مدبرا
وكذا تمثيلا لا تخصيصا للحكم به وفي المحيط وعلى رواية الاصل اعتبر المكان والزمان
في اعتبار قيمة العبد وهو الاصح يقوم ذو اعدل في المحيط والواحد يكفي للتقويم على
قضية القياس لكنا اعتبرنا المثنى اتباعا للنص ثم هي تخير في الفوائد البدايع
ان بلغت قيمته ثمن هدي فالعامل بالخيار ان شاء اهدى وان شاء وان لم يبلغ
قيمته ثمن هدي فهو بالخيار بين الطعام والصيام سواء كان الصيد مالا نظير له او
كان مالا نظير له وهذا قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وحكى الطحاوي قول محمد

ان الخيار الى الحكمين ان شاء احكما عليه وما وان شاء اطعاما وان شاء اصياما فان
حكما عدلا بالنظر العائد الى نظيره من النعم من حيث الخلقة والصورة ان كان العبد مثاله
نظير سواء كان قيمة نظيره مثل قيمته او اقل او اكثر وان لم يكن له نظير مثله ولكن قريبة
كالحمام والعصفور وساير الطيور يعتبر قيمته كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رح وحكى
الكرخي ان الخيار للقاتل عندنا ايضا غير انه ان اختار الهدي لا يجوز له الا اخراجه الى الحرم
وعند الشافعي يجب عليه مثله نظيره النظر ابتداء من غير اختيار احد وله ان يطعم ويكون
الاطعام بدلا عن النظير لا عن الصيد ولا خفاء في انه لا يوافق ما ذكره المص وسياتي تتمة
هذا الكلام باذن الملك العلام وقال في الكفاية نقلا عن شرح الطحاوي في الشروط
قيدوا الصيد بالماكول لكنه الماكول وغير الماكول في حكم الجزاء على السواء
غير انه لا يجاوز عن الهدي في غير الماكول في ظاهر الرواية وفي الماكول يجب قيمته بالغة
ما بلغت وان بلغت قيمته هديين انتهى ومن هنا يظهر اصابة المص في اطلاق
الصيد المذكور في قوله والجزاء عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ان يقوم الصيد حيث قيد
بالماكول وان شاء اشترى بها طعاما فيطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير
وهو مذهب ابن عباس رض وجماعة من التابعين
وعن ابن عباس رض رواية اخرى ان الطعام بدل عن الهدي فيقوم الهدي بالدراهم
ثم يشتري بقيمة الهدي طعاما وهو قول الشافعي رح والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل
جزاء العبد بقوله فجزاء مثل ما قتل الاية ولان ضمان المثل له مثل من النعم اعتبار
الطعام بقيمة الصيد بلا خلاف فكذا ضمان المثل لان الاية عامة منتظمة للامرين جميعا
ان شاء اشترى بها هديا ثم اذا اختار الهدي فان بلغت قيمة الصيد بدنة نحرها وان
لم يبلغ بدنة وبلغت بقرة ذبحها وان لم تبلغ بقرة وبلغت شاة ذبحها وان اشترى
بقيمة الصيد اذا بلغت بدنة او بقرة سبع شياه وذبحها اجزاه وان اختار شراء الهدي

وفصل

وفصل من قيمة الصيد فان بلغ هديين او اكثر اشترى وان كان لا يبلغ هديا فهو
بالخيار ان شاء صرف الفضل الى الطعام وان شاء صام كذا في صيد العضب الذي لا يبلغ قيمته
هديا كذا في البدائع بخلاف الصيد النظير فيما له نظير اي في المنظر والوصف المرغوب
من اليمن والحسن والكمال ذكر في الاسرار فما قصر الاول فقد قصر فما ناطت ايجاب
النظير فيما له نظير على التعيين ما ينافي الاية وثبوت الخيار للحكمين قلت المراد انها
لو حكما بالهدي يتعين النظير ولا يجوز ان يهدي غيره فيما له نظير ومنشاء هذا الوهم
تقديم الخلافية الثانية وكان حقها ان تقدم ويقال وقال محمد والشافعي رح الخيار
الى الحكمين في وكذا فان حكما عليه بالهدي يجب النظير فيما له نظير رح مهنا شيء فهو
ان مذهب الشافعي رح على ما نقل عن صاحب البدائع فيما سبق لا يحل هذا التوجيه
كلفة وفي الضبع شاة في الاسرار وفي الضبع كبش وسياتي وجه باذن الله تعالى
من الاغنام اولاد المعز والحمل الذكر فاذا جاز به فجواز الحمل الحمل بطريق
الاولى جفرة من اولاد المعز ما بلغ اربعة اشهر لان القيمة لا تكون تعاليه ان قوله
من النعم بيان للمثل الواجب جزاء والقيمة ليست من جنسها وبه وعلى المستدل بهذا الوجه
ان موجب هذا الاضمار انا لا نقول بوجوب القيمة فيما ليس له نظير ايضا فما هو جوابكم
فيه فهو جواب الشيخين في الخلافية فالوجه ما ذكره صاحب الاسرار حيث قال فاذا
وجدنا بين المقتول والنعم مماثلة صورة رجحنا على القيمة واذا لم نجد اوجبنا القيمة
لان الترجيح انما يصار اليه عند التعارض ولا تعارض في الصورة قربة ازالة الدم مع الصورة
وليس في القيمة ذلك فيكون هذا اولى مباحث الخلقة والمنظر مما يظهر انه لا وجه للاقتصار
على الشاة تفسير النظير الضبع صيد وفيه شاة عبارة الحديث وفيه شاة رواه ابو
داود عن جابر بن عبد الله رض قال سالت رسول الله صلعم عن الضبع اصيد قال
نعم ويجعل فيه كبش اذا اصابه المحرم واخرجه الحاكم ايضا عن جابر رض قال قال رسول الله صلعم

الضبع صيد فاذا اصابه المحرم فعليه كبش ويؤكل وقال محمد والشافعي يوجب في الحمامة
شاة هذا مخالف لما في الاسرار حيث قال اتفقوا على ان جزاء الصيد مثل المقتول بنص القرآن
وبالاجماع فان الواجب يعدل بالمقتول ولكن اختلفوا في تفسير المثل فقال ابو حنيفة
وابو يوسف هو مثل المقتول خلقا كما في اتلاف العبد المملوك اذا صيد كان مثله قيمته
يحكم به ذوا عدل وقال محمد والشافعي الواجب مثل المقتول خلقا وهو ان يكون
مثله من النعم لا من الدراهم مثل عدل بالمثلين يحكم به ذوا عدل لا بحرة بالقيمة الا ان يكون
المقتول وقال زفر الواجب مثله من النعم اي صيد كان الى هنا كلامه قال في التبيين
وقال محمد والشافعي يجب النظير فيما له نظير ففي الضبع شاة وفي الضبع وفي الارنب
عناق وفي اليربوع جفرة وفي النعامة بدنة وفي حمار الوحش وبقرة الوحش بقرة
وزاد الشافعي يوجب في الحمامة شاة وزعم ان بينهما مشابهة من حيث ان كل واحد
منهما يعب ويهدر وفيما لا نظير له كالعصفور يحكم القيمة فاذا وجبت القيمة عند مالك
جواب محمد كجواب ابي حنيفة وابي يوسف وجواب الشافعي يوجب فيه ان يصوم او يتصدق
ولا يذبح لان الذبح عنده لا يكون الا من النظير ومن هنا تبين ما في نقل المص مذهب
الشافعي يوجب من القصور ما قيل في تقريره وجهها قوله تعالى فجزاء مثل قتل من النعم اوجب
المماثلة مقيدا بكونه نعما تقديره فعليه جزاء من النعم مثل المقتول فمن قال له مثله من الدراهم
فقد خالف النص لانها لا تكون من النعم ولا من المثل لان حقيقة المثل ما يماثل الشيء
صورة ومعنى وانما يعدل عن الحقيقة الى المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة وهنا ممكن لان
النظير مثل صورة ومعنى والقيمة مثل معنى لا صورة فلا يصار اليه الا اذا لم يكن له نظير
ولهذا اوجبت الصحابة برفع النظير فيما له نظير فغير سالم ايضا عن النقض المذكور
لانا ما ذكره بقوله وانما يعدل عنه الخ انما يندفع به النقض من ثاني وجهي الاحتجاج
الذي بينه بقوله لانها لا تكون من النعم وانما لم يتعرض لبيانه للظهور وثبت المشابهة

بينهما

بينهما في عبارة يثبت اشارة الى ان شبهها من عند نفسه ولا مشابهة بينهما في الحقيقة و
هذا فصل عن هذا المعنى من قال وزعم ان بينهما مشابهة يعب ويهدر العب مذاب
طلب ان يشرب الماء بمرة من غير ان يقطع الجرع قال ابو عمرو والحمام تشرب هكذا
بخلاف ساير الطير فانها تشرب شيئا فشيئا واما هدم فمن باب ضرب يقال هدر
البعير والحمام اذا صوت ولا يمكن الحكم عليه لان الحيوان لا يكون مماثلا لحيوان اخر
اذا كان من جنسه فيكون مماثلا له اذا كان من غير جنسه غم لا يكون النعامة مثلا
للبدنة عند الاتلاف فلذلك لا يكون البدنة مثلا للنعامة واذا تعذر اثبات المماثلة
صورة حمل على المثل معنى هذا هو الظاهر من عبارة لا يمكن واما ما قيل والمثل المطلق
هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحكم عليه كذلك وفي ما ليس مثل صوري من تناول النص
وفي ذلك اهمال عن حكم الشرع فوجه اخر وكذا المص لقوله او لما فيه كونه مهدورا
في الشرع قيل في تقريره وهذا لان المهدور في الشرع في اطلاق لفظ المثل ان يكون
المشاركة في النوع او القيمة قال الله تعالى في زماننا العدوان فمن اعتدى فاعتدوا بمثل
ما اعتدى عليكم والمراد اعم منها اي المماثلة في النوع اذا كان المتلف مثليا والقيمة
اذا كان قيميا بناء على انه مشترك معنوي ولا يجب عليك ان دلالة ما ذكره على
كون المعنى العام المشترك بين المثل المطلق والمثل بمعنى القيمة مهدورا في الشرع لا
على كون المثل بمعنى القيمة بخصوصه مهدورا في الشرع فالشرع بمعزل عن المشروع
ومن تقريره ايضا فساد ما قيل وهذا لان المثل كما هو منصوص هنا فكذلك منصوص
في حقوق العباد قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وثمة لا تعذر الحمل
على المثل صورة ومعنى حمل على المثل معنى كذلك منها حيث زعم ان المثل حمل في الاية المذكورة
على المثل معنى بخصوصه فان قلت اليس موجب التقرير المذكور ان يكون كلام المص
ايضا مختلا فح لا يكون المذكور شرحا له بل جرحا له قلت نعم يلزم ذلك اذا كان الغرض في

عبارة
ابن همام

ح ح الشريعة

في قوله لكونه عايدا على الكل على المثل معنى واما او الكان عايدا على المثل معنى فلا يلزم
شيء وبه يشترك المثل هذا الى ان العنية المذكور عايد على ما ذكرنا نحوه عليه قطعا في قوله
او لكونه مرادا بالاجماع يعني على كلا التقديرين وكفى وكفى وجه الحمل عليه واما ما قيل
يعني فيما لا مثل له صورة فلا يكون غيره مرادا والا يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة
والمجاز وكلاهما غير جايز فلا وجه له لانه على تقديره تمامه يكون وجها مستقلا لاصل المطلوب
لا تتمة للوجه الذي ذكره المص بقوله ولا يمكن الحمل عليه وهو خلاف ما اراده ثم ان هذا
القائل غافل عن ما ذكره في سياق التعليل لحمل المثل المذكور في النص على المثل معنى بعد
ما ثبت تعذر حمله على المثل المطلق فلا مساغ لقوله فلا يكون غيره مرادا يعني هنا كلام
في تمام التفريع الواقع في القول المذكور ولو انه لا يلزم ما تعذر اراده المثل المطلق لكون
تعيين المثل معنى للاراده او لخصوصه لبقاء احتمال اخر وهو انا يكون المراد من المثل المذكور
ما ينتظمهما من المعنى العام الشامل لهما وانما طنا على تقديره تمامه لا لما قيل ان المثل
ليس بمشترك بين المعنيين المذكورين ولا هو حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر حتى لا يلزم
ما ذكره ثم بل هو مطلق تناولها لظهور فساد ولا خفاء في ان المثل حقيقة في المثل
صورة ومعنى فلا صحة لقوله ولا هو حقيقة في احدهما بل لان الطريق لارادة المعنى المطلوب
غير منحصر فيما ذكره بل له طريق اخر وهو طريق عموم المجاز وله ما قيل في رد المقدمة
القائلة بل هو مطلق يتناولهما فهو الدال على المدعى فقط وذلك يتحقق تحت كل فرد
من افراده المحتملة فلو كان والا على ذلك لاحتاج النعامة عن النعامة وليس كذلك بل
هو حقيقة عرفية في المطلق ومجاز في غيره والمجاز منهما مرادا وبالاجماع فلا يكون غيره
مرادا فمنظور فيه من وجهين الاول انا لا نسلم ان القائلة فلو كان والا على ذلك لاحتاج
النعامة عن النعامة في معرض المنع لانه لا نسلم المذكور لو لم يكن عنه بدليل وقد حرره
بالاجماع فيمنع غيره واختلاف والثاني انا المقدمة القائلة والمجاز منهما مرادا وبالاجماع في

معرض

معرض المناقشة بانا نختار ان اريد بالمجاز المجاز المخصوص الذي اراده الشيخان لكونه
مرادا بالاجماع غير مسلم وان اريد به المجاز في الجملة فلا يخدش تنظيرا لانه من المجاز ما يعظم
المجاز ما يعني الذي ذكره والمجاز بالمعنى الذي ذكره المخالف اولى من التعميم لانه يتناول ما له
نظير وما ليس له نظير وفي حد اي اعتبار المثل صورة تخصيص لعموم تناول ما ليس له
نظير والعدل بالتعميم اولى لكون النص حينئذ اعم فايدة ولا يذهب عليك ان هذا وجه للحمل
على المثل معنى مع قطع النظر عن تعذر الحمل على المثل صورة ومعنى فلا وجه لتعطف على ما
تبين على ذلك التعذر ومن الوجوه التي ذكرها في سياق الانتباه عليه ولا انتباه له عليه
التبيين بل هي مما يدل على عدم صحة الحمل عليه فحقها ان تذكر قبل التفريع بقوله فحمل على
المثل معنى للحاجة في تمام التفريع بها الى هذه المقدمة ما قيل ان المثل لو كان من حيث
الخلقة والمنظر لما احتيج الى العقاب لانه لا يخفى على احد وما قيل ان الصحابة رضي حكموا
بالمثل وهو النظير على زعمهم فلا كان الى الحكم جديد في كل مقتول للاستغناء بحكمهم
ولا يتجه ان يقال القول الاول المنقول عن ابن الاصباغ الى الحكمين في تعيين الهدي
لا في تعيين الهدي النظير بعد تعيين الهدي وهذا واضح لا ينبغي ان يشتبه على ما تامل في محل
الخلاف وترتب احدهما على الاخر فتدبر وايرادها بالنص جواب عن قول المخالف لانا النعمة
لا يكون مثلا وحاصله ان البيان بقوله من النعم ليس للجزاء حتى يتمشى ما ذكره للمنقول
بجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي تقريره ان المثل بمعنى القيمة على ما بينتم فيما تقدم ومن
النعم بيان لما قتل والمراد منها النعم الوحشي لان الجزاء انما يجب بقتل الوحشي لا بقتل الاهلي
والنعم في اللغة كما تطلق على الاهلي تطلق على الوحشي وذكره ابو عبيدة والاصمعي ولا يلزم
قوله تعالى هديا لان المعنى اذا قوم فبلغت قيمته هديا فالمقتول بالخيار بين الامور الثلثة
واما احتمال ان يكون قوله من النعم بيانا للهدي على ان يكون في الاية تقديم وتاخير فلا ينبغي
ان يذهب اليه وهم واهم بل هو مهاتر وهو انه يلزم اختصاص النعم المذكور بجزاء

فمن النعم وعلى ما ذكره المخالف لا يلزم وكف الاقتصاص نعم يلزم اقتصاصه بيان اصل نوعي
الجزاء على ما تقدم بيانه فعلى هذا التقدير يلزم الاقتصاص مما وجه ومن ما تبين انه فيما
ذكره ابن التزام بمثل ما قال في رد قول المخالف واعلم ان النعم المال الراعية واكثر ما يقع
هذا الاسم على الابل وهي انعام وجمع ابل اباعير كذا في الصحاح وفي المغرب الانعام
مفرد واللفظ بجموع المعنى به لبس بتذكير الضمير في قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم
مما في بطونه وهي الابل والبقر والغنم قالوا والثوب اذا افردت النعم لم يريدوا به الابل
واما قوله سبحانه تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فالمشروع على ان المراد به الانعام
الى هنا كلامه وان شئت الاحاطة بجوانب المقال في هذا المقام وزيادة بسطة في
توضيح المرام فاستمع ما يتلى عليك من الكلام فنقول بعون الملك العلام قرئ فجزاء
مثل ما قتل برفعهما جميعا اي فعليه جزاء يماثل ما قتل او فواجبه جزاء وقرئ بعد اضافة
جزاء مثل ما قتل وقرئ فجزاء مثل ما قتل على الاضافة واحد جزاء مثل ما قتل
بنصب مثل اي فعليه ان يجزي مثل ما قتل ثم اضيف كما تقول من ضرب زيدا ثم تقول
ما ضرب ابنه وقرئ السلمي على الاصل وقرأ محمد بن مقاتل فجزاؤه مثل بنصبهما اي فليجز جزاء
مثل ما قتل والمعنى في الكل واحد وعلى قراءة الاضافة يكون الاضافة بيانية او يكون المثل
بدلا او مقحما ويثبت جزاء المقتول بطريق الكناية وانما قلنا ذلك لان الاضافة اذا كانت
حقيقية ولم يكن المثل بدلا ولا مقحما يلزم اما يكون الواجب جزاء لمثل المقتول لا لنفس المقتول
ولا وجه له والمثل هو النظير ومن النعم بيان له عند محمد والشافعي رح عند ابي حنيفة وابي يوسف
القيمة ومن النعم بيان لما قتل وذكره هنا جزاء او للمثل او حال من احدهما والعامل
هو الظرف اي الجزاء المقدر بقوله فجزاء وهديا تمييز لعبر به او بدلا من مثل اذا نصب او من محله
اذا جر او حال منه والعامل حكم وهذا على قول محمد والشافعي رح او حال من العبر والعامل
ملاء المثل من معنى الفعل او من الجزاء او المثل وعامله الظرف وهذا على قول ابي حنيفة رح

وابا يوسف

وابا يوسف رح ومعنى الاية على الاول فعليه جزاء هو النظير من النعم حاكما به عدلا ما يكون هديا
او حاكما عدلان بالجزاء حال كونه هديا ومعناها على الثاني فعليه جزاء هو قيمة المقتول من
حاكما عدلان بها حال كونها هديا اي يماثل المقتول في هذه الحالة او حاكما عدلان ذوي
فيها حالان متراوحان وبيره وعليه ان القيمة ليست هديا فيحتاج الى تاويل بما يقدر
حال كون المشترك بها هديا اي بقدر ذلك فالمطابق لظاهر الاية هو المعنى الاول
على ان يكون الهدي تمييزا او بدلا من تخصيص الجزاء بالهدي والكفارة بالطعام مع ان
الثلث جزاء وكفارة بالاجماع تفنن ابو عبيدة وفي بعض النسخ ابو عبيد واما ابو
عبيدة فهو معمر بن المثنى التيمي من تيم قريش مولى لهم قال الازهري في التهذيب
وكان ابو عبيدة نحلا بالنحو كثير الخطاء في مقاييس الاعراب وكان متهما في دينه
مزري بنفسه مغالب جامعا لكل غث وثمين فهو مذموم من هذه الجهة غير مشكور به
واما ابو عبيد فهو القاسم بن سلام كان دينا فاضلا عالما فقيها صالحا سنيا معنيا
بعلم القرآن وسنن النبي صلعم والبحث عن تفسير الغريب والمعنى المنكر المستغلق
قال الازهري اخبرني ابو بكر الاياوي عن شمر انه قال ما للعرب كتاب احسن من
مصنف ابي عبيد وصنف غيره واحد عن اسحق بن ابراهيم الحنظلي يقول كرنا اصابة
ابو عبيد ومن هذا التفصيل تبين ان الاصح هو الثاني وهو الاول كما زعمه ما قال لو كان
المراد الثاني لكان من حق الاوب اما يكرب بعد الاصم لان نسخة ابي عبيد ولا عبرة
فيما نحن فيه لما ذكره انما العبرة تكون تثبت في النقل والمراد بما روي جواب عن تمسك
المخالف بالخبر والاثر فقوله بما روي بنظم المروي عنه عم وعن الصحابة رض
ومن قصر على الثاني فقد قصر وكذا من قصر على الاول التقويم دون ايجاب المعيا
اولا مماثلة بين الضبع والشاة ولا بين النعامة والبدنة وبين حمار الوحش والبقرة
وبين الضبع والشاة وبين الارنب والعناق وبين اليربوع والجفرة حلفة الانهم

عامه السامع

عامه السامع

كانوا ارباب المواشي فكان الاداء منها ايسر عليهم فقدر منها ومن اقتصر في مقام التعليل
على قوله اذ لا مماثلة بين الصيد والشاة بعد تعيين المروي للاراقة فقد قصر كالاخفش وتنظيره
ما ذكره قول علي رضي في ولد الموذور يكفي الغلام بالغلام والجارية بالجارية فان مراده ايضا
التقدير دون ايجاب المعين ومن زاد على ما ذكر قوله ولولا ذلك لكان تقديرهم لازما
في الازمنة كلها ولم يحتج الى تحكيم الحكمين لوقوع الاستغناء بقولهم ورأيهم فكانه غفل عن
ان تقديرهم في الهدي بعد تعيين الحكمين او بتعيين المحرم نفسه على اختلاف الائمة
لا في الجزاء ابتداء فلا اتجاه لما ذكره ومما جعله ما ذكره في هذا المقام ان من اتلف دابة
غيره لا يجب عليه دابة مثلها مع اتحاد الجنس لعدم امكان المماثلة لاختلاف المعاني فيها
فما ظنك مع اختلاف الجنس فاذا لم يكن البقرة مثلا للبقرة فكيف يكون مثلا لحمار
الوحش وكيف يكون الشاة مثلا للظبي وهي لا يكون مثلا للشاة مع اتحاد الجنس
وفساد هذا لا يخفى ولا اتجاه لما ذكره على ما قاله الخصم لانه لم يقل بوجوب المماثلة بل
قال بوجوب الشابهة في الخلقة والمنظر حملا لعبارة المثل على ما شاع استعماله فيه
نوسماير شرك الى هذا عبارة النظير في قوله يحكم ذوا عدل منكم والعبد النظير فيما له نظير وما
عبارة المثل وحكم ما غاب قولا صحيحا واقفا من الفهم السقيم ثم اختيار الى العائل
في ان يجعله هديا او طعاما او صوما عند ابي حنيفة وابي يوسف اعادة بلا افادة وايراد
ما قدر الحاجة في ذكره اولا قيل يعني بعد ما ظهر قيمة الصيد بحكم الحكمين فالخيار في
ان يجعله هديا او طعاما او صوما الى العائل عند الشيخين وحالا الخيار الى الحكمين فان
حكما بالهدي يجب النظير وان حكما بالطعام والصيام فعلى ما قال بعض يعتبر المثل
من حيث المعنى وهو على وفق ما ذكره الخصم واما ما قيل الاختلاف في هذه المسئلة
في فصول احدها ان الواجب على المحرم العائل قيمة الصيد في الموضع الذي قتل فيه
عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح والشافعي رح يجب النظير فيما له نظير

والشافعي

ح قال ابو يوسف

وانا ابو يوسف رح وقال محمد رح والشافعي رح يجب النظير فيما له نظير واختلف الحكمان فلا يوافقه
لان الظاهر من تقرير الخلافية الاولى انما يتعين النظير فيما اذا كان المقتول مما له نظير ولا
للحكمين مدخل فيه نعم يوافق ما قاله صاحب البدائع وقد نقلنا فيما سبق فتدبر فان
حكما بالهدي يجب النظير قيل ان التخيير الذي في الاية انما يستقيم استقامة ظاهرة بغير
تفسير اذا قدم ونظر بعد التقديم ان الفدية كفارة واما اذا عدل الى النظير وجعل الواجب
وصفا من غير تخيير واذا كان شيئا لا نظير له قوم ثم تخير بين الاطعام والصوم ففيه
نبو عن الاية لكن في الكفارة اليمين وضمان المتلفات فان فيها ما يؤدي به الضمان
اليه دون المقومين وهذا اولى بان يحمل قياسا على ما ذكره الخصم وكسر الهدي منصوبا
لا يعمل بسط هذه المقدمة في تقدير الوجه المذكور فمن طلبها وجدها في تقديره بعد ذكر الاية
الكريمة فالله تعالى جعل ذلك الى الحكمين بكفه فيكون الخيار اليهما فقد تصرف فيه لان تفسير
اراد التفسير على اصطلاح الاصوليين على ما افصح عنه برهان الدين حيث قال في شرح
الجامع الصغير لان الاية به تجمل لا يدرى ما هو تفسير بقوله هديا كفارة نصبا على التفسير
فصار كانه قال يحكم به ذوا عدل منكم بالهدي فثبت ان المثل انما يعتبر هديا باختيار
وحكمه انتهى وعلى اصطلاح النحويين تمييز عما قال فان ضمير به مبهم فسر بقوله هديا
فكان نصبا على التفسير وقيل على التمييز لم يكن على بعيد ولقد اصاب من قال لان قوله
هديا تفسير لحكم الحكمين في قوله يحكم واراد بالتفسير التمييز الا انه لم يعبر في قوله لان
قوله هديا تفسير لحكم الحكمين لما عرفت ان هديا تمييز للضمير في به لا للحكم او مفعول لحكم الحكم
على ان يكون بدلا عن الضمير محلا على محله كما كان وبيانه لا كذلك في قوله تعالى انني
هداني ربي الى صراط مستقيم وبيانه فيما نحن فيه كذا قيل فعلى هذا يكون المعنى يحكم به بالهدي
ذوا عدل ولا انتظام له مع سياق الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام فالصواب
ان يقال على ان يكون بدلا من مثل محمول على محله بمعنى على قراءة الاضافة والمعنى يحكم

يكون

وانا ابو يوسف رح وقال محمد رح والشافعي رح يجب النظير فيما له نظير
ابو حنيفة وابو يوسف رح لم ينظر
بل بيان وجه عدم تقليد
الخلاف
فافهم والله اعلم
الحكم

كفارة يمين

محمل

عبارة

يكون هديا فليس المراد من المعمول ايضا ما هو من مصطلحات النحويين ثم قال في شرحه
هذا المعنى اي يحكم بالجزاء هديا لم يجب ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او يعني فلا تتوقف على تعيين
الهدي للحكمين ثم ذكر فرتبا باو ان التخيير ثبت ان الخيار لهما في الكل وهذا وجه مغاير
لما قيل لما ثبت ذلك في الهدي ثبت في الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل وكلام المص
صريح في الاول لا يحال حمله على الثاني ثم ذكر مدة صدر شرح الكلام المذكور لم يجب لما في الهدي
حتى يتم الاستدلال بالوجه المذكور بدليل ان مروي في القراءة المعتبرة واما قراءة النعت فهي
شاذة فلا يصلح متمسكا اما عند الشافعي رح فلانه لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة
لا من حيث انه كتاب ولا من حيث انه سنة على ما صرح في الاصول واما عندنا فلانها انما تعتبر
اذا كانت معارضة لقراءة المتواترة او المشهورة بحسب الدلالة على حكم شرعي كما نحن
نحن فيه وبهذا التفصيل تبين ان ما اورد على وجه احتجاج الشافعي رح من الاشكال مرجعه
الى توجيه ما ذكره المص في الجواب عن طرف الاصحاب والله اعلم بالصواب وتذكير
الضمير في انه لتذكير خبره فلا حاجة الى تاويل القول واما تاويل المعطوف فلا يخفى
بعده وان سبق الى بعض الاوهام وكذا قوله او عدل ذلك صيام مرجوح لا حاجة
الى انضمام هذه المقدمة في تمام الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب فلم يكن فيها اسم
في الاية الكريمة ولانه اختيار الحكمين واذا لم يثبت الخيار في الطعام لهما وثبوته بالاولوية
الداخلة فيه لم يثبت الخيار في الهدي ايضا لما تقدم ان ما يدل على الخيار هنا تقديره
ما ذكر في الكتاب ومن لم يتنبه له تشبث في غفلته بعقدة اخرى لا عين له ولا اثر
حيث قال واذا لم يثبت الخيار فيها للحكمين لم يثبت في الهدي لعدم القائل بالفصل
ولما اتجه ان يقال اذا لم يرجع الى الحكمين في تعيين احد الامور المذكورة في تفصيل الجزاء
فبم يرجع اليهما تدارك الجواب عنه بقوله وانما يرجع اليهما في تقويم المتلفات
القيمة امر يقع فيها الاختلاف وعبارته ثم في قوله ثم الاختيار بعد ذلك اي بعد تقويمه الى من

عليه

عليه للدلالة على ان الاختيار المذكور متاخر عن التقويم المذكور في اعتبار الشرع وهذا المعنى
لا يستفاد من قوله بعد ذلك لان ولا تدل على التاخر وجوه ثم ان ما تقدم الذي ذكرناه غير ظاهر المعنى
وانتظام الكلام فمن زاد على هذا قوله اما اعتبار التقويم من حيث الحكمة فانه لا يحتاج فيه الى الحكمين
لان ذلك معلوم بالحس والمشاهدة فقد اتى بما لا حاجة اليه اذا لم يقل احد من المخالفين
بتحقق الحاجة الى الحكمين في الاعتبار المذكور واما الجواب عن تعلقهما بقوله يحكم به ذوا
عدل الا ثم اما قوله اما هديا تمييز او مفعول على الوجه المذكور بل هو حال عن الجزاء لان الصفة
قد خصصت فقربت من المعرفة او عن الضمير في به او عن المثل فانما سكت المص عن اتمام ابطال
الاستدلال بدونه فلم يحتج الى منع ما يساعده ظاهر الرواية على ما بينهنا كما عليه فيما سبق
ولم يلتزم بلا ضرورة كما هو الاصل وبقوما ما في الكتاب الذي اصابه موجب هذا التفصيل منا
للاكتفاء بقوله والجزاء عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ان يقوم الصيد ذو عدل ولا يتوقف الى مكان
التقويم كذا يلزم التكرار بلا حاجة ثم ان المفهوم مما تقدم ان يكون الصيد مكان القتل لا مكان الاصابة
فيعتبر الواجب في مكان وقتل في اخر يكون تقديره في الشارح وفي الاول ما قيل لاختلاف القيم
باختلاف المكان كما تختلف القيم باختلاف المكان كذلك تختلف باختلاف الزمان ولهذا اعتبر
الزمان ايضا على رواية الاصل على ما تقدم بيانه والمتن اولى ضعف الاشارة الى تاويل
النص كله على الاستحباب دون الايجاب اخذا بالقياس على ما في زمان الاتلاف من
التقديم وقيل يعتبر المتلف منا بالنص من ظاهره واما قال هذا لانه في زمان الاتلاف
لا يعتبر المتلف بالنص لعدم النص ثم والهدي لا يذبح الا بمكة الشرط ان يذبح في الحرم قال
الامام الاسبيجابي في مختصر الطحاوي فان اشترى بذلك هديا فذبحه في الحرم سقط الجزاء
عنه بجرح والذبح حتى ان لو سرق بعد الذبح او هلك او ضاع بوجه من الوجوه قبل التصدق
سقط الجزاء عنه وكذلك لو لم يذبح وتصدق به ثم على قيمته واخرجه اجزاه ولا يجب عليه التعزير
وان ذبحه في الحل لم يسقط عنه الجزاء بالذبح الا اذا تصدق بلحمه على الفقراء على كل قيمة قدر

فيه نصف صاع من الحنطة فيجزيه بدلا من الطعام لقوله تعالى بالغ الكعبة صفة للهدي وانما جاز
وقوعه صفة للنكرة لان الاضافة غير محضة فلم تفد التعريف والمراد من الكعبة في الاية هو
الحرم كذا قال ائمة التفسير فهو من قبيل التفسير عن كل الشيء بجملة ومعظمة تنبيها على ان سبب
استحقاق الشرف مباحة اختصاصه بالحكم المذكور اشتمال تلك البقعة الشريفة بتمام الكلام
في تمام الاستدلال بما ذكر فان الظاهر من النسك بمفهومه العنف وقد افصح عنه صاحب
البدائع حيث قال ولو جاز ذلك في غير الحرم لم يكن الذكر بلوغ الكعبة معنى ومن اهتك
العائلين بحيث المفهوم وبسبب الامر كما فهم فان هذا الاستدلال مبني على قاعدة اخرى وهي
ان ما هو غير معقول المعنى يعتبر شرائطه وقيوده وقرينة المعنى على هذا في قوله ولكن نقول
الهدي قربة غير معقولة وتختص بمكان وزمان فكان اورد في وجه المسئلة الاتية ذكرها
الاشارة الى وجه الاستدلال بالقول في هذه المسئلة المذكورة وتجوز الاطعام في غيرها
سواء كان اطعام الاباحة او اطعام التمليك وذكر في شرح الطحاوي ولكن نقول يعني
ان الحكم في الهدي ثابت على خلاف القياس فالنص الوارد فيه لا يتعدى عن مورده
فلا يجوز قياس الغير عليه بخلاف الحكم في الصدقة فانه ثابت على وفاق القياس وهذه
المقدمة والتي ذكرها بقوله فيختص بمكان وزمان مما لا حاجة اليه في تمام الكلام في هذا
المقام الا انه اراد ان يضمن جوابه فائدة زائدة بناسب المقام وهي دفع السؤال بان
يقال سلمنا ان الحكم في الهدي على خلاف القياس فيمنع الحاق الصدقة به بطريق القياس
لعدم الحكم فيها على وفاق القياس فلم يجز ان يلحق الهدي لنا نقول اما الصدقة قربة
معقولة في كل زمان ومكان ما به تمشية ذلك السؤال وقوله فيختص بمكان وزمان
اشارة الى وجه اخر غير تقريره اما ما ورد والحكم فيه على خلاف القياس كما لا يجوز تعدية
حكمه الى الغير بطريق القياس كذلك لا يجوز تعدية حكمه الغير اليه بذلك الطريق وذلك لان
ما اي على تقديره ورد والحكم على خلاف القياس لا بد من محافظة شروطه وقيوده وعلى

تقديره

تقدير تعدية حكمه الغير اليه يفوت تلك الشروط والقيود فهم ان القول فيختص بمكان وزمان
فائدة اخرى سابقا فيما سبق واما ما قيل ان النص في الصدقة وهو قوله تعالى او كفارة
طعام مساكين مطلقا عن قيد الزمان والمكان والاصل في المطلق انه يجري على اطلاقه
الى ان يوجد ما يغيره والقياس ولا يصلح ولك لما تقرر في موضعه ان تقييد المطلق
نسخ والقياس لا يصلح ناسخا فوجه اخر في الجواب عن تلك المخالفة غير ما ذكره المص
ومن المتعرضين لشرح الكتاب من قال وقياس الشافعي ضعيف من وجهين احدهما انه
ما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس والثاني ان القياس انما يصح اذا لم يكن
المقيس منصوصا والاطعام منصوص فلا يصح وهذا الوجهان في ضعيف فيما يتعلق الحكم
فاظهر في هذا المقام وتعريف اما ما ذكره اولا هو الذي نبه عليه المص في صدر
الجواب عن تلك المخالفة بقول الهدي قربة غير معقولة واما ما ذكره ثانيا فمبناه عدم الفرق
بين المنصوص واصل حكم الاطعام وغير المنصوص الذي فيه الخلاف وهو وصف جواز
في غير الحرم والعموم يجوز في غير مكة اي لا اختصاص له بالمكان كما لا اختصاص له بالزمان
لانه قربة في كل مكان وفي كل زمان سوى الايام التي نهي عن الصوم فيها ولان النص
الوارد فيه وهو قوله تعالى او عدل ذلك صيام مطلق والاصل في المطلق انه يجري على اطلاقه
ولهذا يجوز متتابعا ومتفرقا على ما نص عليه في شرح الطحاوي فان قلت بالكوفة اجزاء
عن الطعام تفريع على قوله والهدي لا يذبح الا بمكة ولما كان الظاهر هو الضمير في اجزاء
على الذبح وهو ليس بصحيح بين المعنى المراد بقوله معناه اذا تصدق باللحم وبنى على ان
في الكلام مقدرا الا انه حذفه اما بقول تاويله اذ لا دلالة في الكلام المذكور على المعنى المذكور
وليس للتقدير قرينة ظاهرة وجه وفاء بقيمة الطعام بان يجب كل من اللحم ما يبلغ قيمته
نصف صاع مما به قياس على كفارة اليمين بقي هنا شرط اخر لا بد منه في صحة الاجزاء
المذكور وقد اهمله المص وهو التفريق وذلك ان ما قام مقام الاطعام وثم يشترط التفريق

تحرير بلا عاما لبيان
وتكميل لما في تقرير
ما القصور

هكذا فيما قام مقامه بخلاف ما اذا ذبح بنفسه لانه جواز من حيث الهدي لا من حيث التصدق
ولهذا يسقط الجزاء عنه بجرح الذبح على ما بينا فيما سبق وهذا لا يتأتى في وجوب التصدق
اذ ذبح بنفسه ايضا لانه يتعلق بعين المذبوح باعتبار انه صار به مكافئا للصيد بمنزلة الزكوة
اذا يملكه من غير صنعه لا يلزمه شيء لان الاراقة لا تتسرب عن تعليل الفعل بقول معناه
الى ما صرف الكلام المذكور عن معناه الظاهر وهو كون الذبح نفسه نائبا عن الطعام وبما قررنا
تبين ان الضمير في عنه عائد على الطعام لا على الهدي كما سبق الى اوهام الناظرين في هذا المقام
وكانهم زعموا ان الاراقة الكاملة في الحرم ينوب عن الهدي ولا يخفى فساده فان تمام حكم
الهدي بالاراقة اما لانه كيف والشاة يتنفع التصدق ولا تصدق بها واذا وقع الاختيار
على الهدي اطلق الاختيار حتى ينتظم اختيار العاجز واختيار المكفر فيتفرع الخلافية الاتي
ذكره بالمحل وما لم يتنبه لهذا فعه باختيار العاجز بهدي ما يجزيه في الاضحية يعني يجب
اما يكون الهدي سليما من العيوب التي تمنع جواز الاضحية كالعور والعرج اذ لا يجوز
في الهدايا ما لا يجوز في الضحايا جزما بالاتفاق ولهذا ذكره مع الاطلاق وفصله على الخلافية
التي ذكرها وما لم يتنبه له خلط الوفاقية بالخلافية حيث زاد على ما ذكرنا قوله ويشترط
فيه ما يشترط في الاضحية لانه ذبح واجب كالاضحية ولا يجوز ما دون الجذع من الضان
والثني من المعز والجذع من الضان اذا كان ضحية عظيمة ومن ضحية بالثانية حيث قال وهو
الجذع من الضان والثني من غيره عمزا انه ضحية به فقد توغل في الغفلة عما اراد وضل
عن طريق الرشد اولا لان مطلق اسم الهدي ينصرف اليه كما في المتعة والقران وانما زاد عبارة
المطلق لانه اذا لم يكن مطلق بل مقارنا لما يتقيد لا ينصرف اليه بل الى غيره كما اذا قلت
ان فعلت كذا فهذا هدي واشرت اليه الى ثوبك وما قال كما اذا قال لله علي هدي
هذا هدي ثم قال الكلام في مطلق الهدي وما ذكره ليس كذلك لان الاشارة الى الثوب
قيدت بذلك فكان زعمه انه لو ترك الاشارة وقال فهذا هدي لكان الهدي المذكور مطلقا

شرح عماد عماد اسلام

عماد

غاية البيان

عماد

عمارة او النص
ولا وجه لها
٢٢

غاية نهاية

عما يقيد

عما يقيد ولا يخفى فساده لان الصحابة رضي اوجبوا عما ما وجزءا حيث حكموا بالاول في الارنب
وفي الثاني في اليربوع مقدرا ولم يكن عما جوازا بمثله باب الهدي وعنه انا ضحية به وان يكون
على هذا اضافة ما في المبسوط والاسرار وشرح الجامع الصغير لفخر الاسلام وفاضح فان
ما ذكر فيها انما قول ابي يوسف مثل قول محمد او انصرف بين باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام
وصرف على ما سكينا على ما تقدم بيانه والمنقول عن الصحابة رضي محمول على هذا يقوم المتلف
بالطعام عندنا قال في الايضاح والاطعام بدل عن الصيد يقوم الصيد بالطعام وقال
الشافعي رح هو بدل عن النظير كب شاة ويقوم الشاة بالطعام وفي شرح مختصر
الكرخي قال اصحابنا ان الاطعام بدل عن الصيد وقال الشافعي رح بدل عن النظير
ويوافق هذا ما في شرح مختصر القدوري لا فطع حكم به صاحبه على ما نص عليه فخر الاسلام
حيث قال في شرح جامع الصغير واذا اوجبت القيمة عند محمد فانها يعتبر قيمة المتلف وهو
قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لانه هو المضمون وعند الشافعي رح يجب قيمة المثل لانه اليسر
عبرة وما قال في شرح قوله عندنا اي عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد والشافعي رح
يقوم المتلف بقيمة المثل فقد فسر الكلام بغير معناه ونسبه الى غير معناه واذا اشترى
بالقيمة طعاما اشارة الى وجه تقويم المتلف بالطعام وما وهم انه اشارة الى ان يجوز ان
يقوم المتلف بالقيمة ثم يشترى بالقيمة طعاما فقد وهم لان بناء على ما يكون من المذكور اولا
تقويم المتلف بنفس الطعام ابتداء ولا وصله لان التقويم للكفارة والاختيار المذكور للعاجز
بعد تقويمهم بالامر المشترك بين الخصلة المذكورة ولا يجوز ان يطعم لكل مسكين اقل من
نصف صاع كما ذهب اليه الشافعي ولا يجوز ان يطعم لمسكين اقل لانا النصف في مسكين
اذا لم يكن يجزئ فعدم الجواز اذا كان النصف في كل مسكين بطريق الاولى بخلاف
العكس لان الطعام المذكور معين في الاية الكريمة ينصرف الى ما هو المعهود في الشرع
بين انه قدر في الشرع اقامة نصف صاع مقام صوم يوم في باب الفدية فكذلك فيما نحن

ما في الشرح قيد الهدي

غاية

فيه

يقدر على هذا الوجه وهذا اشبه للصوم مما قيل يعني نصف صاع مما به يكفر العدد في الفطر و
وكفارة اليمين والظهار وان اختار الصيام يعني مما له الخيار وهو العاجز عن الاداء والاداء
والحكم ان عجز وان قوي ولان مما هذا التعبير لعدم اختصاص الجواب بالتخيير فمن قال يعني
اذا اختار العاجز الصوم في جزاء الصيد لم يجب يوم المتمول طعاما ثم يصوم وذلك ان الحكم
يقوم المتمول ويقدر ما له قيمة وتجب تلك القيمة يقوم العاجز طعاما ثم يصوم عن كل نصف
صاع مما به يوما وقال ان قوي يصوم عن كل مد يوما وما ذكرنا هو المروي عن ابن عباس
رضي نقله القدوري في شرحه لمختصر الكرخي ومن ثم تبين ان في قول المص فيما سبق وان فكر
بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رح حيث لم يتعلق هذا التفصيل على ذلك الاجمال
ولا لانه على ما قال ان قوي يصوم لها مهما وكذلك ان كان الواجب طعام مسكين يعني اذا كان الواجب
في الاصل اقل من طعام مسكين بان قتل مالا يبلغ قيمته طعام مسكين كالبيض وجوز والعصفور
فهو مخير بين ان يطعم وكل القدر وبين ان يصوم يوما كل مد اذا فضل من الطعام اقل من طعام
مسكين لما علمنا من ان الصوم اقل مما يوم غير مشروع ولو جرح صيدا او نتف شعره او قطع عضوا
ت او انتام الجرح وشب العضو سقط الضمان عنه اما حنيفة رح ومحمد رح وعند ابي يوسف رح
يلزمه صدقة الام كذا في المبسوط وفي البدايع ان اندملت الجراحة وبرء العضو لا يسقط لان
الجزاء لانتلاف جزء من الصيد والاندمال لا يتبين ان الانتلاف لم يكن كخلاف ما اذا جرحه او ما
فاندملت جراحته ولم يبق لها اثر لا ضمان عليه لان الضمان متكرر بتكرر لاجل الجناية و
مدار تكرره انتهى ولو مات بعد ما جرحه ضمن كله لان جرحه سبب لموته فيحال به عليه ما لم
يبرأ ولو غاب ولم يعلم حاله يلزمه جميع القيمة احتياطا لمعنى العبادة فيخرج عن عهدة الالتباس وقول
في ذلك الجزء يكون بحيث لا يقدر احد على التصرف فيه لانه فوت عليه الامن بتفويت الامتناع
وهما الجناية في الاول والدخول في الثاني وبالدخول في الحجر لا يحصل الامن اذ لا بد له من الخروج
لطلب القوت فلم يجب من حال في صدد شرح هذا المقال والامتناع قد يكون بالطيران او بالعدو

او بالدخول

او بالدخول في الحجر ثم ان ما ذكره اقرب الى الجرح من الشرح ومنهم من قال لان الثلث لان
الصيد هو المتنفر المتوحش باصل الخلقة ولم يبق بعد نتف الجناح وقطع الارجل متنفرا فثبت
اتلاف الصيد فضمن قيمته ولم يدر ان وجه اخر لايجاب الضمان في الصورتين المذكورتين
فاما جرح ما البيض فرح ميت صيد قيمته قال رحمه الله في المحيط فان كان فيها فرخ ميت
اما علم انه كان ميتا قبل الكسر فلا شيء عليه واما علم انه كان حيا قبل الكسر فعليه قيمته
واما لم يعلم ان كان حيا او ميتا فعليه قيمته استحسانا احتياطا وهذا مروي عن علي وابن
عباس رضي وقول الصحابي رضي في مثل هذا مما لا دخل فيه للرأي محمول على السماع مما رسول
الله عم ولو كسر بيضة انسان يصيد ابتال بهو على فرض الوجود اي على امكان مما اعرضه له
كذا اذا امكنه احتياطا الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عما
الوقوع في المأثم وايجاب الجزاء عليه في البيض كيلا يقع في المأثم على تقدير كونه صيدا فيجب ان
عليه اي بالموت على الكسر يقال احال المال على فلان ولا يقال احال المال على فلان فالباء
ليست بزائدة كما توهم من قال والباء للصلة كما في احلة كقال الموت على الكسر اي يضاف
اليه واما من قال يحال به اي فيضاف بالموت عليه اي على الكسر فقد اخطأ في تعدية
اضاف وعلى هذا الاشارة الى قول احتياطا يعني تجب القيمة في الصورة المذكورة على هذا
الاصل وهذا الاخر بالاحتياط في جزاء الصيد قيل على القياس والاستحسان ولا يخفى
بعده ثم انها في الحيوانات الاصلية غير معلومة واما الام فيجب فيها قياسا واستحسانا قيمتها
قيمتها لان الضرب سبب صالح لموتها كخلاف ما ضرب بطن امرأة فالقت جنينا
فماتت حيث يجب ضمان الام ولا يجب ضمان الجنين لان جزاء مما وجد ونفس ما وجد
وضمان العباد لم يبن على الاحتياط فلا يجب بالشك وجزاء الصيد لكونه مما صونه الله تعالى
مبني على الاحتياط فيرجحنا فيه شبهة النقصان واوجبنا جزاءهما وانما لم يجب في المسألة
السابقة قيمة البيض ايضا لان ضمانه ان لم يكن لذاته بل باعتبار انه سبب النزول ولهذا

نهاية غاية البيان

عماد غاية البيان

غير الفرق مما قال ضمن الام
دون ما فيها الجنين
لم يجب منه

لا يجب الضمان اذا كان فاسدا فاذا وجب ضمان الفرخ لا يجب ضمان البيض كذلك ضمان العضب
فانا لذا نهانا فافترقا وليس في قتل الغراب انما اطلق ليتناول قتله في الاحرام وقتله في الحرم
وفي ما ورد في الحرب والغارة مذكورة في الروايات كلها وانما لم يذكر بالنص فيما سبق ولم يعد
لانها علم في العقو حتى عبر عنها في بعض الروايات بالفويسقة روى ابو داود عن الحرزي
رضي سئل عمر عما يقتل المحرم قال يقتل المحرم الحية والعقرب والفويسقة والكلب العقور
والحداة والسبع العادي وبه قال الغراب ولا يقتله ولم يذكر فيه الترمذي السبع العادي
وقال حسن لقوله عم خمس من عبارة الحديث على ما وقع في الصحيحين خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الغراب في الحداة والعقرب والغارة والكلب العقور وفي لفظ المسلم
الحية بدل العقرب واما الجمع بينهما فانما ورد في حديث اخر اخرجه مسلم عن ابن عمر رض قال
حدثتني احدى نسوة رسول الله عم قال يقتل المحرم الحية وزاد فيه والحية قال في الصلوت
ايضا وروى صاحب السنن باسناده الى ابي صالح عن ابي هريرة رض ان رسول الله
صلعم قال خمس قتلهن حلال في الحرم الحية والعقرب والحداة والغارة والكلب العقور
وفيما ذكر سابقا ما حديث السبع العادي ايضا جمع بينهما وهذه الاحاديث كلها خلوا عن
ذكر العدو والجمع بينها في حديث ذكر فيه عدو والخمس لم يوجد ولا وجه له اذ لا ينطبق العدو
العدو وغيره قال عم انما ذكره تنبيها للتعليل فان الحديث السابق ذكره خلوا عن
الدلالة على عدم الجزاء اذا كان القتل في الاحرام وقد عرفت ان الاطلاق الواقع في
المسئلة للتعميم في الاحرام وقد عرفت ان الاطلاق الواقع في المسئلة للتعميم يعقل
في الحرم والقتل في الاحرام فلا بد من ضم هذا الحديث على الحديث الاول تكميلا للدليل على
المدعى ولما كان الحديثان المذكوران ساكتين عما ذكر الذئب وهو مذكور في المدعى اصبح
في تمام التعليل اي بيان ما يدل على جواز قتله ايضا في الحرم والاحرام فزاد قوله وقد ذكر
الذئب في بعض الروايات اراد به ما اخرجه الدارقطني عن ابن عمر بهذه العبارة قال

امر

امر رسول الله عم المحرم بقتل الذئب والغارة والحداة والعقاب ورواه ابن ابي شيبة
في مصنفه مقتصرا على الذئب وما اخرجه عن عطا قال يقتل المحرم الذئب وكل عدو وما اخرجه
الطحاوي عن ابي هريرة رض قال في الحية والذئب والكلب العقور وبهذا التفصيل تبين
الفساد فيما قيل اما الذئب فلم يذكر في الروايات الصحيحة في كتب الاحاديث ولهذا
لم يوجه قتله ابتداء على رواية الطحاوي الاتية من انه ذكره في شرح الاثار بقوله
الكلب العقور هو الذي يعرفه العامة ثم قال فان قال قائل فلم يجعلوا قتل الذئب قياسا
له لان النبي عم قال خمس من الدواب يقتلن في الحرم والاحرام فذكر الخمس ملتزم
وذكر الخمس يدل على ان غير الخمس حكمه غير حكمهن والا لم يكن لذكر الخمس معنى واما
على رواية الكرخي يباح قتل الذئب للمحرم ابتداء وجعله مثل الكلب في مختصره واختاره
صاحب الهداية وظهر المخالفة بين رواية الطحاوي في شرح الاثار وبين ما اخرجه
عن ابن هريرة ثم ان التعليل لذكره بقوله لان النبي عم نبه تام على ما ستقف عليه
بعون الملك العلام وقيل المراد بالكلب العقور والذئب نسب هذا القول في بعض
الروايات الى ابن عمر رض وقيل المراد به الاسد السرقسطي الى ابن هريرة رض
وقال السرقسطي في غريبه الكلب العقور يقال لكل عاقر حتى اللص المقاتل ويقال
عطف على قوله فيما باعتبار المعنى ان الذئب في معناه اختار المص مذهب جمع بينهما
في اول الفصل عند بيان ما استثنى رسول الله صلعم في فصل بعد التنصيص بانه خص
تنبيها على انهما واحد حكما وما لم يتبين له جوازا ما يكون ذلك بناء على الرواية ولم يورانه
لا يكون وجه التنصيص بالعدو المذكور ثم ان الجمع بينهما في رواية لم يقع وذكر كل منهما
في منفرد واعني الاخر لا يدل على جواز الجمع بينهما عبارة لاحتمال ان يكون المراد منهما احدهما
والاخر كما روي عن ابن عمر فيه يقال فيه امر في الحاق الذئب بالكلب ولا نظر اذ
يصح الحاق سائر السباع ايضا به كما قال ان شاء الله لانا نقول سياتي بيان ما يمنع الالحاق

غاية البيان

والمراد بالغراب اعاوة بلا اضافة والتعليل الذي ذكره بقوله لانه يبتدأ بالاذى صفة ان
يكره غير بيان المراد فيما سبق لانه مسبوق بقوله فانها تبتدئ بالاذى فكان ذكر مظنة
السؤال بالغراب لانه ابتدائه بالاذى ليس كابتداء الحدأة به في الظهور الذي يأكل الجيف
ويخلط صوابه او يخلط اذ لا حاجة بضم الخلط لاكلها خالصة وفي البدائع قال ابو يوسف
العذاب المذكور في الحديث الغراب الذي يأكل الجيف او يخلط مع الجيف اذ هذا النوع
هو الذي يبتدئ بالاذى النهي واحترز عن العذاب الذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن قتله حيث قال فيما اخرجه ابو داود عن الكرزي رضي ويرمي الغراب ولا يقتله
وحمل الترمذي على غير الابقع الذي يأكل الزرع وانما يرميه لينفر عن الزرع وانما احترز
عنه لانه يجب الضمان بقتله به لانه لا يسمى غرابا هذا انما يدل على انه غير مستثنى عبارة
فمع احتمال ان يكون مستثنى ولانه فرقه بقوله ولا يبتدئ بالاذى قيل فيه نظر
لانه ايضا يقع على وجه الرواية وهو وجه كون العذاب الابقع مبتدئا بالاذى قال في
البدائع وعلة الاباحة فيها اي فيما امر الرسول صلى بقتله من الفواسق الخمس هي الابتداء
بالاذى والعدو على الناس فاما ما عداه الحدأة انما يفيد على اللحم والكرش والعقرب
بقصده ما يلدغه ويلسعه وكذا الحية والغراب يقع على دبر البعير وحاجة قريب منه
والفارة تسرق اموال الناس والكلب العقور من شأنه العدو على الناس وعقرهم
ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يهرب من ابن آدم وهذا المعنى موجود في الاسود والذئب
والنمر وكان ورود النص في تلك الاشياء ورود في معرض الدلالة الى مناطها
وفي قوله وهذا المعنى موجود في الاسود سد الى محل كف لان على قول الشافعي
على خلاف قول اصحابنا على ما ستقف عليه باذن الله تعالى منها ما من الكلب العقور ونمير
العقور سواء بين في الحكم المذكور في قتل الفواسق لان المعنى في ذلك الحكم هو الجنس
بين جنس الكلب لا هذا الخاص لانتظام وجه الاعتبار وهو عدم كونه صيدا لعدم توحشه

علة

علة جميع الاصناف ووجه الظاهر ان علة الاباحة فيها على ما علمنا انما وسياق النص
به من المعنى هي الابتداء بالاذى لا كونها من جنس الصيد ولهذا لم يعد منها ما لا يبتدئ
بالاذى من الصيد وتقييد الكلب بالعقور للفصل بين ما يبتدئ بالاذى وبين الذي
لا يبتدئ به وبهذا التفصيل انما تبين قيل وفيه نظر لانه يفضي الى ابطال الوصف
المنصوص عليه وهو كونه عقورا مرجعه الى مرجعه وجه ثم صحيح الرواية الظاهرة وقد
عدل عن هذا الصواب من تصدى الجواب عنه قائلا انه ليس للتقييد بل لاظهار نوع اذاه
فان ذلك طبع فيه كيف والتعليل الذي ذكره بقوله بل لاظهار الخ اعتراف بانه لا بد منه
من الذي ويلزمه لزوما ظاهرا ان يكون الوصف المذكور للتقييد واما ما ذكره في تعليل
تلك الرواية عن ابي حنيفة مع بقوله اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث واما غيره
فانما لم يجب فيه الجزاء لانه ليس بصيد لعدم توحشه وزعم انه وجه اخر غير ملخص الكتاب
حيث ضعف ايراد النظر المذكور به فيما يتضح عن قلة تدبره بتلخيص في الكلام وقصور
تأمله في تلخيص الكلام المرام لما عرفت ان ما اورده تفصيل ما اجمله المص وكون
الفارة الاهلية والوحشية سواء لاطلاق ما في الحديث لعدم الفرق بينهما في الابتداء بالاذى
فلا مخالفة فيما بين الروايتين فلا وجه لنظمهما مع الكلب في سياق واحد لانهما لا
بالاذى هذا ص كذا انه لا عبرة في هذا الباب كونه صيدا او لم يوجد فيه وصف الابتداء
بالاذى بقي في هذا المقام كلام تعرض له بعض المتصدين لشرح الكتاب حيث قال فان
قلت ما وجه اعمال هذا الحديث وهو خبر واحد في تخصيص عموم قوله تعالى لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم فهو باطلاقه يتناول الصيود المؤذية وغير المؤذية فلا يصح تخصيص عموم
الكتاب بخبر الواحد ابتداء لما عرفت قلت خص هذا العام ابتداء بالنص الظني وهو
قوله تعالى احل لكم صيد البحر لما انه لما جاء النار نخ جعل كما نهاه ورد اما فيجعل مخصصا
له فبعد ذلك يجوز تخصيصه بالقياس فكيف بالخبر الواحد او نقول وهو الوجه الاصح

عناية

عناية غاية البيان

يبتدئان

عناية نهاية

ان هذا الحديث المشهور الى هنا كلامه الا انه لم يصب في قوله لما انه لما جهل التاريخ جعل
كلهما وردا معا فيجعل مخصصا له لانه مخالف لما تقرر في الاصول من انه حيث حكم التعارض
في قدر ما تناولا لا لانهما ليست بعموم فلا تدخل في حد المنهي بقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم
حرم ولما احتمل ان يقال انها وان لم تدخل في حد المنهي بما ذكر لكن ازالتها من جنس تفاحش
التنفث وهو ايضا محرم موجب للجزاء تدارك وقد بقوله وليست بمتولدة من البدن فلا يكون
من تفاحش التنفث بقي هنا شيء وهو انه لا يلزم من عدم الحرمة الموجبة للجزاء عدم الحرمة اصلا
حتى يثبت ما ذكره من انه في قتلها فاحتيج لتدارك هذا الى زيادة قوله ثم هي مؤذية بطباعها
فيحل قتلها ولما كانت هذه المقدمة لاثبات الحل بعد نفي الحرمة الموجبة للجزاء وهو فوق رتبة
عطفها على ما تقدم بكلمة ثم ومن لم يتنبه لهذا زعم انها ايضا لبيان عدم وجوب الجزاء فقال
بدل قوله فيحل قتلها فلا يجب بقتلها شيء وما لا يؤدي لا يحل قتلها وهذا مع كونه في ان المتفرع
على المقدمة المذكورة ما علمت لا ما قال ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى اراد بها انتفاء موجب
الجزاء ولا تعدد فيه انما التعدد في موجب الجزاء فلم يعب من قال سماها علة واحدة مع انها
في معنى علتين لانه ذكره في موضع السلب وفي موضع السلب يكون العلل الكثيرة بمعنى علة
واحدة ومن قتل قملة اطلق ليتنظم قملة بنفسه وقملة غيره واصاب فيه لان الحكم فيهما
واحد فمن زاد وقوله على جزء فقد افسد الا ان اذا قتل الحشرات على الارض لا يلزمه شيء فلم يجب
في اطلاقها ما تكلف الجبة ثم ان الجزاء ليس مقصورا في القتل بل الالقاء في الارض ايضا موجبه
سواء اخذها من رأسه او من موضع اخر وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال
اذا قتل المحرم قملة اذا القاها اطعم كسرة وان كانت اثنين او ثلثة اطعم قبضة من الطعام
وان كان اكثر اطعم نصف صاع نصرف بانا مثل كيف من طعام هذا مع وفق ما قاله القدوري
في شرحه فخر الكرخي على سبيل الاباحة قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير
ويثبت بما قال هنا يعني بما قال محمد في الجامع الصغير حيث قال طعم شيئا انه يجب به ان يطعم مسكينا

عماد

نهاية عماد

شيئا

شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وانما قال هنا لان الثابت بما قال في الاصل اعتبار التنفيك
لانه قال ثم تصدق بشيء لانها متولدة من التنفث الذي على البدن فيه ازالة الشعث وقضاء
تفث فيجب الجزاء لان الجزاء مناطه البر عند جمهور العلماء والفقهاء والدليل عليه قول عمر
رضي الله عنه وموته في الماء وعن ابن عباس رضي الله عنه من اصيد البحر قال الصيد قد اعتبر في حد الصيد
ان الامتناع الناشئ من التوحش خلقة وكونه مقصودا لجلب النفع او لدفع الضرر وقد
عبر المص عن الاول بقوله لا يمكن اخذه الا بحيلة تنبيها على ان المراد من الامتناع التعذر
في الجملة لا عدم الامكان وعن الثاني بقوله وبقصد الاخذ فان ما لا نفع فيه ولا حاجة
الى الدفع لا يقصد الاخذ لقول عمر رضي الله عنه روي ان اهل مصر اصابوا جرادا كثيرا في ايامه
فجعلوا يتصدقون منه بالكف جرادة بدرهم فقال عمر رضي الله عنه اري ورائكم كثيرا يا اهل
مصر تمرة خير من جرادة في قتل السلحفات بضم السين وفتح اللام وسكونها نوع
من حيوان الماء معروف وقد يكون في البر قال الفراء الذكر من السلاحف الفيلم والانثى
في الذي بين اسد السلحفاة فتذكيره ما في قوله لانه وفي قوله اخذه بتاويل المقتول لانه
من الهوام والحشرات الهوام جمع هامة وهي كل حيوان ذات سم وقد يطلق على موذي
ليس له سم كما في الحديث في حديث كعب بن عجرة والحشرات جمع حشرة قال صاحب الديوان
من صفات دواب الارض فاشبه الخنافس جمع خنفساء بضم الفاء وفي كتاب
الجمهرة حي ابيض ويرى بالضم والفتح وهو دويبة سوداء منتنة الريح قاسه على الخنافس
وجعله وجها مستدلا على ما دل عليه قوله ولانه يمكن اخذه من غير حيلة ولا وجه لانها ليست
بمنصوص عليها بل ثبوت الحكم فيها ايضا بالوجه المذكور في الكتاب فالصواب انما يقول
كما قال غيره كالخنافس وكذا لا ينصرف بالاخذ فلم يشرع فيه الزاجر ولاعتبار هذا القيد
في الصيد شرع فيه الزاجر لان اللبن ساجر الصيد قبل بقوله سنتكم ملء بطونها
وكلمة من للتبعيض وفيه نظر لان دلالته على ان اللبن بعض ملء بطونها ومثل هذا يبه و

كذا في نسخة

نهاية عماد

على استدلال من قال ان اللبن يتولد من جنس الصيد فان الحيوان يتولد منه فاشبه كلبه لو قال
فاعتبر بكلبه كما قال غيره لكان اولى لعدم ظهور وجه الشبه مما تقدم واما اعتبار الجزاء بالكلب
فيما يجب فيه الضمان سلبه شابهه كالسباع وكجوارح السبع اسم لكل مختلس منتهب خارج
قاتل عادي عادة فينتظم جوارح الطير والفيل والقرد والهر وما اشبهها مثل السمور
والفنك والثعلب فلم يجب من قال راوبا لسباع النمر والاسد والفهد والبازي
وارا وبنحوها القرد وللفيل وكذا لم يجب من ضعف السباع بسباع البهائم وحمل الخرطا على
سباع الطير وقال الشافعي لا يجب الجزاء لانها وجبت على الايذاء لا جزاء عندنا في قتل
السبع سواء كان ماكول اللحم كالضبع او غير ماكول اللحم كالذئب قال صاحب الكفاية
في شرحه قول صاحب الهداية في شرحه قول صاحب المنظومة في مقالة الشافعي لا يجب وما يحل
المحرم في قتل الضبع متدنا ثم وفي كل السبع قتل المحرم ضبعا او سبعا اخر لا شيء عليه عندنا
وعند الشافعي الجزاء وانما وضع في قتل متدنا او لو ابتداء السبع بالاذى فقتل لا جزاء عليه بجماعا
الاعلى قول محمد وزفر يجب ما المبسوط البكري قلت في مسئلة الضبع على ما ذكر في النظم
والشروح خطر ببالي اشكال وهو ان الاصل عندنا ان في الشافعي ان الجزاء انما يجب بقتل
صيد ماكول اللحم ولا يجب فيه ماكول اللحم والضبع عندنا ماكول اللحم كما ذكر في صيد هذا الباب
فكان ينبغي ان يجب عندنا الجزاء ومع هذا قال لا يجب الجزاء فنظرت في المبسوط فوجدت
فيه ان لا خلاف بيننا وبين الشافعي ان الجزاء يجب بقتل الضبع على المحرم لان الضبع عندنا
ماكول اللحم وعندنا هو من السباع التي لم يتناولها الاستثناء فتقرر اشكالي فراجعت
كتبهم فنص في عامة كتبهم ان فيه شاة ونقلت من الفصول فلم ينكشف الشبهة وكنت
فيه متحيرا وجدت في كتاب الاصحاب ان في الشافعي اسم الهر فعلى ان صيد البر من الدواب والطير
على ثلثة اضرب منها ما يأكل لحمه ولا يؤذي وعلى فاتله الجزاء قلت فعلى هذا الضبع ان كان
ماكولا لكنه موذ بطبعه فلا يجب الجزاء يؤيده ما اشار اليه في المبسوط في اثناء الدلائل

هو جمع الوحش الضرير
نهاية عناية

ان العلة

ان العلة عندنا في انتفاء الجزاء كونه موذيا فيخرج النظم على هذا الاصل انتهى فان قلت
اليس عبارة الايذاء لغة روية قلت بل جيدة دل على ذلك استعمالها العلامة الزمخشري
حيث قال في تفسير قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله وحقيقة الاذى صحة في رسول الله
صلعم الخ وهو ممن يوثق منه العربية ويستدل بالفاظه وتراكيبه فرجعت في النواسق المستثناة
يعني ان عبارة المستثنى وان لم يكن متناولة لها لكن ولالتها متناولة لها فكانت داخلة فيه
لا زائدة عليه حتى يلزم ابطال الغرو وعبارة وقلت صريحة في هذا المعنى وكذا اسم الكلب
يتناول السباع كما نص انا نقول ولان اسم الكلب الخ كما قال غيره لانه وجه اخر
لا ذكره الشافعي في تفسيره انا اسم الكلب يتناول السباع والكلب من الفواسق الخمس
بالحديث وعلى هذا يكون التناول عبارة ومن زاد على هذا قوله والمراد به اي بالكلب
المذكور في الحديث السباع لا الكلب المعروف لانه غير موذي فقد اتى بالاجابة
اليه لتمام المرام بدونه بل اتى بالاوجه له لان بناء المنقول عن توصيف الكلب المذكور
فيه بالعقور باسرها بجملتها والاسر القد ومنه سمي الاسير لانهم كانوا يشدونه
بالقد يقال هذا الفرس لك باسره اي بقده يعني بجميعه كما تقول بعته نقدا سمي به لشدته
الاسر انه عم لما دعى على عتبة بن ابي لهب قال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك
فسلط عليه اسد ومن الناظرين في هذا المقام من قال في شرحه وكذا الكلام
يعني ان النبي صلعم استثنى الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه
اهلي وليس بصيد فكان المراد ما يتكلب اي يشتد فيتناول الاسد والنمر وغيرهما
فكان كما ان الله تعالى قال لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الا ما كان موذيا ولو كان النص
بهذه الصيغة لم يتناول الا ماكول اللحم فكذا هذا فقد اخطأ في زعمه انه لو كان النص
بالوجه المذكور لم يتناول الا ماكول اللحم لان بناء على ان الاذى من خواص ما لا يؤكل
لحمه وليس كذلك لان منه ما لا يؤذي كالسمور والبيغاء ثم ان قوله وليس المراد به الكلب

الصيد

عامة العلماء نهاية

المعروف فانه اهلي وليس بعيد استدلال بعبارة الحديث فلا بد من وقفه في تمام الكلام
في هذا المقام ولم يتعرض له عند تقريره الجواب من طرف اصحابنا عن احتجاج المخالف ووجه
وقفه اما التوصيف بالعقور بناء على صرف الكلب عن المعروف قوله فانه اهلي لم يكن ولو كان
اهليا لما ابتدأ بالاذى للاجنبي وهذه الحالة امارة لكون الانسان فيه عارضيا ولنا
ان السبع صيد لتوحشه وتنفره من الناس وكل ما هو صيد تناوله قوله تعالى لا تقتلوا
الصيد فيجب الجزاء بقتله ثم انه اكتفى بذكر السبع عن ذكر نحوه لعدم الفرق فيه وكرره بينهما
والقياس على الفواسق منه اولى والجواب عن تمسك المخالف بنا على زعمه ان منشأ
القياس وقد عرفت انه ليس كذلك لما فيه من ابطال العموم وفيه نظر لما نبهت عليه آنفا
ان منشأ النقل عما اراده المخالف بقوله فدخلت في الفواسق المستثناة فانه اراد
ان يقول ان في المستثنى ثلاثة ولا للسباع دلالة ولم يره واكتفى بما ذكره قياسا كيف وعبارة الاصل
نابية ظاهرا وما رام تعميم الكلب وتتميم المراد فيه امر في شرح هذا المقام قوله وكذلك
الاكتفاء بها دلالة لان الفواسق ما بعده وعلينا وعلى مواسفينا بالقرب منا والسبع ليس
كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق للتحق بها فقد اعترف بقصور ما ذكره المعترض
صدر الجواب عن تمسك المخالف الا انه لم يدر عدم المطابقة بين تمسك وجواب المص
ثم اما هذا بقول ما تعدو علينا وعلى مواسفينا لا ما ذكره موزع بينهما واسم
الكلب لا يقع على السبع عرفا يعني سلمنا ان اسم الكلب يتناول السباع لكنه
لا يتناوله عرفا والعرف انك اي اكثر ملكا من اللغة والمالك ما سلك ملكه فكان العرف
يمسك اللفظ ويمنعه عن حمله على معنى اخر غير معروف وان كان الوضع اللغوي يقتضي حمله
عليه لغلبة العرف ورجحانه على اللغة ومن قال اي اقوى وارجح في هذا الموضع كان الايماء
بنائه على الاحتياط والاحتياط في ايجاب الجزاء فهذا خطأ خطأ فاحش حيث زعم ان فيما ذكره
المخالف من حمل الكلب على ما يتناول السباع بترك الاحتياط لسقوط الجزاء عن قاتل الكلب

عبارة

ولم يدر

ولم يدر انه يسقط الجزاء عن قاتله كيف يثبت على قاتل السباع عامة على خلاف ما ذكره
اصحابنا فانه رجح بالاحتياط علينا لانا ولا يجاوز بقيمته شاة الباء للتعدية ويجاوز
فعل لم يسم فاعله وشاة بالرفع لانه مفعول به المتعدي اليه بغير حرف لتعدية على سائر
المتعدي يسند اليه لا الى غيره فمن وهم ان شاة بالنصب فقد وهم والمعنى لا يجاوز بقيمة ما
لا يؤكل به من الصيد وشاة هذا على ظاهر الرواية وروى الكرخي انه ينقص من الدم
اعتبارا بما يؤكل اللحم تقريره انه لما حرم اصطيادها صار كما يؤكل وهناك اعتبر قيمته بالغ
ما بلغت كذا هنا فالجامع حرمة الاصطياد لا الضمان كما توهم وفيه شاة فلا يجوز الزيادة
عليها ولانا اعتبار قيمته لما كان الانتفاع بكله لا لخلو ما في هذا الوجه من القصور حيث لا ينتفع
فيما لا ينتفع به بعد القتل ثم ان قوله بكبش ناشئ عن الغفول عن التعميم في قوله
نحو كالسباع سباع الطير وما زاد عليه اللحم حيث قال ولنا اما قيمته باعتبار اللحم
والجلد لانه يدبغ فيتقي الفساد وهو المعتبر في حق الضمان فكأنه نسي ان الكلام في غير
ما يؤكل اللحم فالوجه ما ذكره ماخر خان في شرحه الجامع الصغير بقوله ولان قتله انما كان
حراما موجبا للجزاء باعتبار اراقة الدم لا باعتبار فساد اللحم لانه غير ماكول وباراقة الدم
لا يجب الا دم واحد اما في ماكول اللحم فباراقة الدم وفساد اللحم فيجب قيمته بالغ ما بلغت
وكذا في ضمان الملك لانه ضمان اتلاف المال قوله يعني باعتبار اراقة الدم العبارة حالة
الاحرام فمرجعه الى ما قيل انما وجوب الجزاء فيه باعتبار معنى الصيدية لا لاعتبار عينه اذ هو
غير ماكول وباعتبار معنى الصيدية يكون مرتكب محظور احرام فلا يلزمه اكثر مما شاء كسائر
محظورات الاحرام لا لانه محارب كما في بعض السباع كالذئب لانه خارج عما معنى الصيد فلا يجب
وانما قال هو وعلى وجه التتميم لقوله محارب لعدم صلاحية الاستقلال والافراز عما وصف
المحارب وما لم يتبين له مال ولا لاحد معنى الايذاء فيه لان الايذاء معنى لا يتوهم له شرعا
وكأنه زعم انه لو كان للوصف المذكور تقدم شرعا لكان اعتباره مختلفا ولا يخفى فساده

هو الذي يأكل ويؤكل

عبارة

عبارة السباع

ما في الشرعية

على ما تامل فيما تقدم بيانه ومن قال بعد تقرير ما ذكره في الكتاب ما قول للانه محارب
هو فيه اعتبار الجواز واعتبار اللحم على تقدير كونه ماكول اللحم وذلك لانه يدل على قلة الشاة
غالب لان لحم الشاة خير من لحم السبع والنفع فقد جمع في نظم كلامه وجوه الفساد ومنها الخلل
احد الاعتبارين المذكورين على الاخر ومنها الباء على تقدير لا يتحد المقام ولا يتحد سياق
الكلام ومنها القصور الظاهر في تعليله بقوله لان لحم الشاة وبالجملة مفاسد قلة التامل
اكثر ما ان يحيط به نطاق البيان واذا اصال السبع على المحرم بحال صال عليه او اصل عليه
وبحال صال عليه او استطال وعدى وكلاهما يناسب المقام واما صال عليه بمعنى وثب
فلا يناسب لان الوثوب بمعنى القطع فيه قيد زايد لا وجه لاعتباره في صورة المسئلة بقي
هنا شيء وهو ان الحكم المذكور غير مخصوص بالسبع فان غير السبع اذا صال فقتله المحرم
لا شيء عليه وكذا في شيخ الاسلام فلا وجه لتخصيص السبع بالذكر لان المفهوم معتبر في
الروايات اتفاقا واعتباره لغلبة الصول فيه ينفي الى المقدار فيجب الاحتراز عنه فقتل
لا شيء عليه اعم صاحب البدايع ان اعتبار الشرط المذكور في الحكم المذكور انما هو في نوع
مخصوص من السباع لا في جنسه مطلقا وذلك النوع هو الذي لا يتوقى بالاوني غالبا كالفهد
والثعلب ونحوهما واما النوع الذي يتوقى به غالبا كالاسد والنمر والفهد فلا يحرم
ان يقتله ابتداء ولا شيء عليه في قتله قبل ان يعدو عليه ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل
انما ينطبق على مذهب الشافعي وقال زفر يجب عليه الجزاء قيل للذئب ولا وجه
له لان الكلام فيما عدا الفواسق المستثنات والذئب منها اعتبارا بالحمل العايل فانه
فيه كب اذا قتله من صال عليه دفعا عن نفسه وقال ابن الجعابي ذكر تنبيها على العلة وتعليما
للناس ولو كان الحكم دايرا على نفس القتل لكان هذا التعليل مغلطة وكب صون كلام
منه عنها ومثل هذا اذا ورد في كلام صاحب الشرع يكون حجة ايضا وبهذا التفصيل انزفع
ما قيل ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يصح الاستدلال وما اجيب بانا

نزله

نهاية البيان

ما في الشرح

عمدة البيان

ذلك

ذلك في خطاب الشرع اما في الروايات فيدل وما ذكره في الرد بان قول عمر رض في هذا
المحل بمنزلة خطاب الشرع لانه في الروايات فيدل وما ذكره في رد بان قول عمر رض
في هذا المحل بمنزلة خطاب الشرع لانه في حيز الاستدلال به فلا يفيد واما الجواب
بان الاستدلال انما هو بعده وقوله رواية فيفيد فبعيد عن الصواب اولا لانه
على ما ذكره في فقه محمد واعم القول المذكور وهذا لا ينفي انما يشتبه على عامل فضلا
عن فاضل يتصدى لشرح مثل هذا الكتاب لا سيما وفيه الاوسى ولا يرد على هذا مثل
المحرم القتل فانه يوجب الجزاء على القاتل وانما يوجبه لانه انما يضمن بقتلها بمعنى
قضاء النفس ولهذا اذا وجدها على الارض فقتلها لا ضمان عليه لانها موذية فلا يكون ما ذكره
في دفع المحقق اولى مترتب على شرط مقدر هو قوله ولما كان ما ذكره ثانيا في دفع المتوهم
بالفاء في قوله فلا يكون الخ فيجيء كما يتبع في قول الناس فقد جيء احسانا وحاصل
ما ذكره تمسك بدلالة النص الوارد في الفواسق الخمس ومع وجود الاذن من الشارع
في امر ضلالا كان او نيرا لا يجب الجزاء سببه وانما قال صاله لانه يجب الجزاء سببا
للعبد فلا وجه لعبارة الخلاف لان الحكم في الحمل العايل ايضا على وفاق ما ذكره منطوقا
ومفهوما فافهم بقي هنا شيء وهو ان المقدمة القائلة مع وجود الاذن من الشارع لا يجب
الجزاء صاله منقوضة بوجوب الكفارة على من نقض اليمين على المعصية لانه بالاذن
من الشارع على ما بين في موضعه ومع هذا وجب به الجزاء صاله وهو الكفارة بوجوب
الجزاء فيما على المحرم حلق راسه بعذر لانه ايضا بالاذن من الشارع فان وجوب الجزاء
فيه ايضا صاله ويمكن دفع النقض بان يقال ان المراد من الاذن فيما ذكره الاذن مطلقا
والوارد في الصورتين المذكورتين الاذن المقيد بالكفارة وهو الفرق بين مورد
الاذن المطلق ومورد الاذن المقيد على وجود الحكم لا يمنع المكلف وعلى وجود الحكم
بعينه تفصيل وذلك ان الاذن اذا كان لدفع حرج لزم بعينه يكون مقيدا لكن صورة

عمدة

عمدة

الحلق فانا نقول الحرم فيها احرامه وصورة اليمين وكذلك ظاهر وما يرد الاذى في مثله
ارتفاع الحرمة واذا كان بالعرفة حرمة لزمه لا يعتبر بكون مطلقا كما في صورة قتل الصيد
واما ما قيل وتحقيقه يعني تحقيق الجواب بان الاذى في الصورة المذكورة مغير فلا يرد
السؤال على ما ذكره المص اقول بقاء الجزاء مع اذى صاحب الحق ثابت بالنص فلا يقاس
عليه غيره لا يقال فليلحق بطريق الدلالة لان الصورة في المسائل ليست كالفرد ورثة في حلق
الراس لان الاولى نادرة والثانية كثيرة فبعد تمامه جواب اخر لا تحقيق ما ذكره اولا
وانما قلنا بعد تمامه لان قوله فلا يقاس عليه محل النظر لان الثبوت بالنص لا ينافي
عن القياس عليه فلا بد في تمامه وكر القيد المذكور وبيانه لانه لا اذى من صاحب الحق
فيجب الضمان لانه اتلف مالا معصوما ولا يرد والتلف بالعبد الذي صال بالسيف
على شخص فقتله وفعا فانه لا يضمن والاذى لم يوجد من مالكه لان عصمته قد سقطت بما
فعله بخلاف الحل فان فعله لا يسقط العصمة واما المالية فغير ساقطة في الصورتين فمن وهم
ان مالية العبد تسقط بمجيء الجيش لقتل ما قبله فقد وهم واما اضطر المحرم الى قتل صيد او اضطر
الى اكل لحم العبد وبه صرح في بعض نسخ القدوري لان الاذى مغير بالكفارة يعني ان
الاذى ممن له الحق هنا مغير وليس بمطلق كالاذى غير الاذى الثابت بقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه
ففدية من صيام او صدقة او نسك فانه وان ما ورد في الحلق لكن يعم الاضطرار فالحقناه
به دلالة على ما نقول ما قيل يعني على الوجه الذي ذكره فيما سبق بقوله والاية نزلت
في المعذور فانا فيه تنبيها على وجه الالحاق به دلالة والمراد بالبط يعني مراد القوم من البط
المذكور في هذه المسئلة هو الذي يكون في الساكن والجاري وقد عبر عنه بالبط الكسكري
وكسكر من طساسيج بغداد والطسوج الناحية ومن وهم ان مراد المص من المراد مراد
القدوري فقد وهم لانه الوف باصل الخلقة فيعتبر من الدواجن كالنعم واما البط الذي

يطير

يطير في الصحراء فانه جنس اخر لا يكون للمحرم ذبحه لانه من جملة الصيد ولو ذبح حاما
سرولا المسرول بفتح الواو هو الذي كثر ريشه على رجليه فصار يطير النهوض وانما سمي
لانه صار ريشه كالسراويل يقال سرولته اذا البسته السراويل لانه الوف مستانس
لا يمتنع بجناحيه فلم يوجد فيه واحد من القيدين المعتبرين اعني العبد ولهذا نقول فرس غليل
اصحابنا على وضع الرد على المخالف فيما تمسك به فقوله الحمام متوحش باصل الخلقة تضمن
الرد لقوله انه الوف وقوله ممتنع بطيرانه تضمن الرد لقوله لا يمتنع بجناحيه قوله وان
كان يطير النهوض رد للتعليل بقوله لبطء نهوضه يعني انا بطيء نهوضه تعاونه في الطيران
فلا عبرة له لانه لا يخرجه عما حكم جنسه وقوله والاستيناس عارض تضمن الرد
لقوله مستانس فلم يعتبر لان العبرة للمعاني الاصلية دون العوارض وجاء فرسنا
تبين التصور في قول ما قال والاستيناس عارض جواب لمالك حيث قصر جوابه
فيه واشترط ذكر الاختيار فيه لا يدل على انه ليس بصيد فانا بالاستيناس يصير
الصيد كالابل لقدرته على الركوب الاختياري كما انا بالتنفير يصير الاهلي كالصيد لعدم
القدرة عليها وانا لم يعتبر صيدا لا باخذ حكم الصيد وانما قال في الكرخي على المحرم لانه
ياخذ حكمه في حد بذكوة الاضطرار لما عرفت ان ذكوة الاختيار تسقط بالعجز واذا ذبح
المحرم صيدا وكذا لو ذبح الحلال في الحرم ذكره في الاصل فذبيحته ميتة لا حل فيه بل
حل ولهذا اذا اصاب الصيد الذي ذبح المحرم مع الميتة اكل لعبد لا الميتة عند ابي حنيفة
ومحمد ذكره في المحيط وكان اراد بقوله لا يحل اكلها تفسير المراد بكونه ميتة والا فلا حاجة
الى ذكره بعد الحكم بانه ميتة وقال الشافعي يحل ما ذبحه المحرم لغيره قال صاحب المنظومة
في مقالة الشافعي لو ذبح المحرم صيدا لم يصر ميتا وحل الاكل فاسمع واذكره في الحقائق
وذبح المحرم صيدا لا يكون ميتة عنده في قول الا انه لا يحل للمحرم القاتل تناول ما دام
محرما فان حل يحل لكل لغيره من الناس اما يستحب ان لا ياكل هو وعندنا ميتة لا تحل

لاحد من الناس وهو احد قوليه الى هنا كلام فيما هذا الابد ان يكون لغيره في قوله متعلقا
بقوله يحل الا ان يجعل تعليله بقوله لانه عامل له فانتقل فعله اليه سواء ان يكون لغيره متعلقا
بذبحه ثم ان موجبه ان يحل له ما ذبحه كما هو الظاهر من اطلاق عبارة يحل لكنه مخالف
لما نقل انفا ولما في المبسوط حيث قال وقال الشافعي لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره
من الناس ويوافق هذا ما في وجيز الغزالي وما ذكره المص على وفق ما في الايضاح
وقد عرفت انه غير قابل للاصلاح ومن ثم سعى في اصلاحه وقال اري ان يكون قوله
لغيره متعلق الفعلين جميعا وتقديره يحل لغيره ما ذبحه المحرم لغيره ويخرج نفسه من ذلك
لان التقييد في الروايات مفيد بالاتفاق فان قلت تعليل هذا لانه اما ان يكون
صحيحا او لا فان كان الثاني لم تتم الدعوى وان كان الاول لزم ان يحل له لان
الفعل قد انتقل اليه ولو فرض حلالا صيدا اصل كله للمحرم ان يدل عليه ولم يشر اليه قلت
التعليل صحيح ولكن لا يحل له لان الدلالة اذا كانت محرمة فالمباشرة لانتفاء
عن الدلالة وان انتقل الفعل الى غيره حكما لم يكن سببه منكورا لان موجب
تقدير المذكور على تقديره صحة بناء اعتبار قيد لا حاجة اليه في المقام وهو ان يكون
الذبح لغيره بل لا وجه له لان التقييد في الروايات مفيد بالاتفاق على ما اعترف به
نفسه والقيد المذكور على تقديره اما وقوع يوجب ان لا يكون الحكم كما ذكره اذا كان الذبح
لنفسه وليس كذلك وايضا موجب اخراج نفسه من ذلك على ما اعترف به نفسه
ولا وجه لاخراجه على الاطلاق لما عرفت انه يحل له اذا اصل ثم انا بين قوله التعليل
صحيح قوله ولكن لا يحل له تدافعا ظاهرا لان موجب صحة ان يحل له ايضا على ما بينه
نفسه وبالجملة لن يصلح العطار ما افسد الدهر وبما ذكرنا اولا في رد كلام ولكن
القاتل تبين فساد ما قيل في شرحه قول المص اي اذا ذبح المحرم بامر غيره يحل لذلك
الغير ومن المتعصبين شرحه الكتاب ما خص تعلق قوله لغيره بيحل وقال في توجيه التعليل

لما لم يحل

لما لم يحل للقاتل وحل لغيره لم ينزل له الشرع عاملا لنفسه بل لغيره فصار عاملا لغيره
شرعا وان لم يقصد هو ذلك فانتقل فعله اليه فحل له سواء في الاجلاء والنفس ولم يدر
ان موجب انتقال فعله الى غيره ان يحل للقاتل ايضا وان موجب ما ذكره ان يكون
التعليل مستدلا والمسئلة تعليلا غير ان ما ذكره غائبا في رد كلام الساعي الاول به و
على ما ذكره هذا الساعي ايضا ولنا ان الذكوة يعني ان يشرط الحل الذبح الشرعي المعبر عنه
بالذكوة وهو لم يوجد فيما ذكره لان ذبح المحرم الصيد غير مشروع ولهذا عبر عنه بالقتل
في قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم دل على عدم مشروعية النهي المذكور لما تقرر
في موضعه ان النهي عن الافعال الكسبية نفي للمشروعية ايضا وانما حرم ذبح الصيد لمعنى
فيه لا في المحل وهو احرامه فصار كذبح المجوسي فانه حرم لمعنى فيه لا في المذبوح وذا ليس
بذكوة فهذا كذلك وبهذا التفصيل تبين ان قول كذبح المجوسي اشارة الى وجه
واضح فساد ما قيل في تقريره ملخص الكتاب ولنا قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما بيان ان الله تعالى اضاف التحريم الى الصيد واضاف التحريم الى العين
تدل على عدم الحل كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والذبح المشروع هو الذي يوجد
في المحل وهنا لما لم يبق الصيد محلا باضافة التحريم اليه صار ميتة لم يحل تناوله لاحد
بعد ذلك للمحرم ولا للحلال ولان المحرم بالاحرام خرج عن اهلية الذكوة قال الله تعالى
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فلما لم يكن الفاعل محلا للذكوة لم يكن حلالا بذبح الحلال
وكذا الام لو لم تكن محلا للنكاح لما حلت للاب ومنه وعدم المعقول عما انا قيد عليكم
في النصين المذكورين حرف تاثير اضافة التحريم عن العين الى الفعل حيث دل
على انه حرمة لغيره لا لعينه ثم انا لم يعتبر في قوله كذبح المجوسي ايضا لما عرفت انه يحل
للذكوة به وهذا اشارة الى كون ذبح المحرم حراما لان الذبح اذا كان مشروعا
يقوم مقام الميتة بين الدم واللحم فيحل المذبوح وان لم يكن الذبح مشروعا لا يقوم

حكم ذبح نفسه وصيده قد انتقل الى غيره الحلال

ما لم يكن

هذا الرد به على ما في الشرح السيد وصاحب العناية وصاحب النهاية وابن همام ايضا ومشاوخنا هم الى ما ذهبوا قال المص فيما يأتي

بعد اخراجه الصيد عن الحل وستعين على انه لا حاجة اليه في ايضاحه

مقام الميتة بين الدم واللحم فلا يحل المذبوح ولم يدر ان التعليل الذي ذكره بقوله لان
الذي اخرج من المحل كالعذرة من النون فتامل لان المشروح هو الذي قام مقام الميتة بين
الدم واللحم يعني ان المحرم هو الدم المسفوح ولا يمكن التمييز بينه وبين اللحم قطعا فاقام
الشارع بعض الافعال مقام التمييز تيسيرا وهو الفعل المشروح وتوضيحه ان الدم
المسفوح هو المنجس للحم فاذا زال بالذكاة المشروحة حل لكن زواله بالذكاة ربما يكون
وربما لا يكون وهو امر خفي فاقيم الذكاة المشروحة وهو السبب الظاهر مقام تيسيرا
للعباد فبعد ذلك اعتبر وجود الذكاة المشروحة سواء وجد الميتة او لم يوجد الا يرى ان الملح
او الكتابة اذا وقعا في الثوب ولم يبد الدم اصلا يحل واذا وقع في الجوسق وسال فلا يحل فيعلم
بما بعد انه لما عرف انه على خلاف القياس فلا يقام غيره مقامه بالرأي فيبقى على الاصل
وهو الحرمة لا يجد عدم الميتة بين المنجس ومن قال والذي الذي قام مقامه اي مقام
الميتة المذكور معدوم ههنا لان المقيم لذلك هو الشرع ولم يقم ههنا حيث اخرج العبد
عن المحلية بالنسخ بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما كما قال حرمت عليكم
امهاتكم فاخرجهن عن محلية النكاح فهذا خطأ في قوله حيث اخرج العبد عن المحلية الخ
لما عرفت ان ذلك الاخراج سبب الاحرام عن الاهلية لا لاخراج العبد عن المحلية
فلا يكون ذكوته ذكوة يعني ان موجب تفريع هذا الحكم على ما تقدم هو ان لا يكون ذبح
شاة الغير بغير اذنه ذكوة فلا يحل اكله لانه ايضا حرام مع ان ذكوته فيحل اكله منه
ورد وهذا النقض الخلل في قوله وهذا فعل حرام فلا بد من اصلاح بتبديل الحرام
بغير المشروع كما هو مقتضى سياقه ومن اجاب عن النقض المذكور بما تحريره ان ذبح
شاة الغير بغير اذنه حرام لكنه مشروع لان منهيه لا يمنع لوجود الاهلية والمحلية والذي
يقرر المشروعية على ما تقرر في محله والمانع لكونه الذكاة ذكوة انما هو عدم المشروعية
لا الحرمة مطلقا فلم يكن واقعا على منهي ورد وهو الخلل فتامل عنه انه ضيق

وقال

وقال ليس عليه جزاء ما اكل هذا الخلاف فيما اذا اكل من الصيد بعد ما اوى جزاؤه على ما نص
عليه صاحب المنظومة حيث قال في مسألة النعمان ويلزم المحرم ايضا ما اكل مما بعد اوى جزاء
ما قتل اما اذا كان قبل وراء الجزاء وهل ضمان ما اكل في ضمان الجزاء بالاجماع وبه
صرح في المختلف وقول ان في كتبه لها كذا في الايضاح الا ان ما ذكره الامام القدوري
في شرح مختصر الكرخي يخالف هذا فانه قال فيه واما اذا اكل من المذبوح قبل اوراء
الجزاء فلا رواية في هذه المسألة ويجوز ان يقال يجب فيه الجزاء مضافا الى القتل ويجوز
ان يقال انهما يتداخلان وهذا التفصيل يبين فساد ما قيل في بيان قول ابي حنيفة رح يعني
سواء اوى ضمان المذبوح قبل الاكل ولا يخفى انه ان اوى قبله ضمن ما اكل على حدته
بالغا ما بلغ وان اكل قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب لشيء بانفراده
حيث لم يدر ان المراد من ايجاب القيمة ايجابها زيادة على الجزاء الواجب بالقتل والا
فلا ينتظم الخلاف لان خلاف الامامين فيه لا في ايجابها مطلقا زائدة كانت على الجزاء
او داخلة فيه انما حرمة باعتبار كونه ميتة وباعتبار انه محظور احرامه يعني ان حرمة
التناول للمحرم الذي باعتبار امرين احدهما كونه المذبوح ميتة والثاني كونه محظور
احرامه وكل واحد من الامرين المذكورين معتبر في المنع وتناول الميتة انما لم يوجب الجزاء
كما تناول المحظور يوجبه لان احرامه هو الذي اخرج الصيد بيان ان احرامه هو الذي
اخرجه الذي عن اهلية الذكوة فصار احرامه علة لعدم الاهلية وعدم الاهلية علة
لحرمة المذبوح فاضيف حرمة هذا المذبوح الى احرام الذي بواسطة لان الحكم يضاف
الى علة العلة كما يضاف الى العلة على ما عرف في شرح التوضيح فلما كانت حرمة المذبوح
مضافة الى احرام الذي وجب تناوله الجزاء وبهذا البيان تبين انه لا حاجة الى التعرض
لخروج الصيد عن محلية الذي وبما قررنا فيما سبق تبين انه لا وجه لتركه وما قال
في بيان المراد والمعنى ما ذكر ان حرمة التناول باعتبار كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار

خروج العبد عن الحلية وخروج الذابح عن الاهلية وذلك باعتبار الاحرام فكانت
الحرمة مضافة الى الاحرام بهذا الوسايط فكانا متناولا لمحظور احرامه فيجب عليه الجزاء
لم يجب حيث ارجع احد الاعتبارين في حرمة التناول الى الاخر قال قاضي خان في
شرح الجامع الصغير ان تناول محظور احرامه لان قتله من محظورات الاحرام
ومعلوم ان المقصود من القتل التناول فاذا كان ما يتصل به الى المقصود محظور
احرامه موجبا عليه الجزاء فما هو المقصود وكان اولى الى هنا كلامه هذا صريح في عدم رجوع
ذلك الاعتبار من الى الاخر فتدبر كلاما صحيحا خر لان حرمة هذا المذبوح الكرمة
كونه ميتة فحسب لعدم الحرمة من جهة احرامه لان تناوله ليس من محظورات احرامه
وبخلاف تناول البيض والجراد والشيء بعد اداء الجزاء حيث لا يجب الجزاء ولا يحرم
ايضا لاستغنائه عن الاشياء عن الذكوة فلم تبق محظورة الاحرام فيها حتى يتناولها
بقي في هذا المقام موضع كلام وهو ان الجناية على الاحرام توجب الكفارة دون القيمة
فينبغي ان يقال يجب الكفارة كما قال عطا فلو قيل القيمة كالكفارة قلنا وجوب القيمة
لو كان بطريق الكفارة لما وجبت بالاكل لان الكفارة في القتل بسبب ازالة الامن
المستحق بالاحرام او الحرم ولا ازالة بعد القتل بالاكل ولهذا لا يضمن قيمة الجلد
اذا اصطاد وسلخ الجلد فرمى ثم استعمل جلده ويمكن ان يقال في رده لانه ان لو كان
وجوب القيمة بطريق الكفارة لما وجبت بالاكل قلنا لان الكفارة الجاء مسلم ولكن لا نم
انحصار وجوب الكفارة في السبب المذكور فانه لا يلزم من كون الكفارة في القتل بذلك
السبب انا لا يكون الكفارة في صيد الحرم الا به واما ما قيل انا وجوب في البيض
ليس لزاله بل باعتبار ان اصل العبد كما ذكرناه وبعد الكسر لم يبق هذا المعنى فليس
بذلك لانه منقوض بوجوب الجزاء في لحم العبد لانه لم يبق العبد بعد الذبح ومع ذلك
يجب الجزاء بالاكل فالوجه ما قدمناه اصطاده حلال سواء اصطاد لاجل المحرم او لا

وباعتبار

وباعتبار هذا التعيين المستفاد من الاطلاق السابق بعد اعتبار التعيين المذكور بما يقول اذا لم
يدله المحرم عليه ولا امره بصيده المنتظم قول خلافا لمالك وفي البداية خلافا لشافعي
قيل خلافا لهما اذا اصطاده لاجل المحرم مع سياق كلامه وبما قررناه تبين القصور
في تفسير من قال معنى بغير امره وكذا لم يجب من قال يعني انا نوى انا يكون الاصطياد له
سواء بذلك او لم يامره لما عرفت انا خلاف مخصوص بالصورة الثانية ثم ان خلافه ينتظم
ما اذا ذكر بلسانه ان يصطاد لاجل المحرم الا ان هذا التعيين اقوى من التعيين بالنية
الثابتة بالذكر في تقرير مراده حتى يعلم الحكم في الاقوى دلالة ومن القاصر جدا في تحرير
الكلام وتقرير المرام في هذا المقام ما قال اعلم ان الحلال اذا صاد صيدا لكل المحرم
اكله اذا لم يصده باذن المحرم وعند مالك لا يجوز له اكل ما صاده الحلال لاجل المحرم
وان لم يكن باذن المحرم فانه حقه ان يقول اذا دل المحرم عليه ولم يصده بامره وعند
مالك لا يحل له اكل ما صاده الحلال لاجل المحرم وان لم يكن بامره ولا بد لانه عليه له قوله لكم
لا باس الخ الحديث بهذه العبارة غير ثابت بل الثابت على رواية ابي داود والترمذي
والنسائي عن جابر رض لحم الصيد حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه او يصاد لكم هكذا
بالالف في يصاد وبالرفع ولا تشكل به مالك لانه يكون معطوفا على المفيا وهو
انا بالكل ووجه الغاية تقدير حلال لكم وانتم حرم ان يصاد لكم انا التشكل له بما رواه
الترمذي وصاحب السنن عن جابر رض بهذه العبارة صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه
او يصد لكم اذ لم يكونا يصد لكم معطوفا على الغاية فيتم الاحتجاج به فالمعنى لم يصيد في
اسناده التشكل بالحديث الذي روي فيه او يصاد بالالف مرفوعا الى مالك لما عرفت
انه لا يتم التقريب ولنا ما روى ابو الصحابة رض وكذا ما روى الحسن روى
هذا الاصبغ عن محمد بن المنكدر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبد الله قال تذاكرنا
لحم الصيد بالاكل المحرم والنبي صلعم نايم فارتفعت اصواتنا فاستيقظ رسول الله صلعم

فقال فيم تنازعون فقلنا في لحم العير بالحاء المهملة المحرم فامرنا باكله اخرجه في الآثار
ولا يذهب عليك انه لا يصلح للاحتجاج به لانه عم كما سكت فيه عما شرط مالك كذلك
سكت عما شرطه اصحابنا فالاحتجاج الى التاويل والصرف عن الظاهر بالتقييد قايم
بالطرفين وكذا ما روى ابو جعفر الطحاوي باسناده الى يحيى بن طلحة عن عمر بن
سنة عمار رجل من بني فزارة ان رسول الله صلعم مر به وحافاه اصحابه وحش نعيم فيه
سهم فرمات فقال رسول الله صلعم دعوه حتى يجيء صاحبه فجاء البهزي فقال يا رسول
الله هي رميتي فكلوه فامر ابا بكر رض ان يقسمه بين الرفاق محرمون لا يصلح له لما ذكرنا
في الحديث الاول بعينه فيه وهم ان فيه دلالة على ان صيد الحلال يحل للمحرم اذا لم يكن باذنه
فقد وهم نعم حديث ابي قتادة رض على ما روي في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة
صالح للاحتجاج به حيث قال عم امنكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا
لا قال فكلوا اذا ولوكان من الجواز ان يعاونهم لنظير في سلك السؤال عنها
وهذا مما قبل الاستدلال بسكوته عم في مقام الحاجة الى البيان قال صاحب الاسرار
ما حل تاخير البيان خاصة وقت الحاجة اليه ومن وهم انه امره والمعنى ما ذكره هذا
الحديث فمن وهم اذ ليس فيه ان الصحابة رض تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عم
لا باس به فقد عرفت ان عبارة الحديث على ما روي في الآثار فامرنا بالحاء واللام
فيما روي يعني قوله عم او يعاونه لام تمليك جواب عن تمسك المخالف بما يعرف
عن الظاهر توفيقا بين الحديثين فيحمل على ان يهدي اليه الصيد دون اللحم لان تملك الصيد
انما يكون فيما اذا اهدى الصيد الى المحرم لا فيما اذا اهدى اليه اللحم لان اللحم ليس بصيد
حقيقة فيكون موجب الحديث حرمة تناول الصيد على المحرم لا حرمة لحمه عليه وهما لا نازع
فيه فان قلت اليس فيما روي عن النبي عم ان اهدى اليه رجل حمار وحش فرده
عم فقال ما بنا رده ولكنا حرم دلالة على حرمة لحم الصيد ايضا على المحرم قلت وتمسك

عامة اسانيدنا

غاية البيان

مطعون

مطعون لان الترمذي قال في جامعه هو غير محفوظ واما ما قيل لهذا روى البخاري في
الصحيح باسناده الى ابن عباس رض عن الصعب جثامة ... ان اهدى لرسول
الله صلعم حمارا وحشيا وهو بالابواء او بودان فرده عليه فلما رأى ما في وجهه قال اما لم نرده
عليك الا انا حرم فعلم بهذا ان ما كان عضو الصيد بل كان هو الصيد بعينه فمنظور فيه
فان الدلالة في الحديث الثاني على ان ما اهدى في الاول كل الصيد لا بعضه غير مسلمة
لاحتمال التعدد في الحادثة فيما التعليل بقوله ويؤيده ما روى البخاري في الصحيح في غاية السعاية
كلا لكن على من طبه على السلام او معناه اي معنى ما روى ان يعاونه بامره توفيقا بين الآثار
فلا يصلح متمسكا للمخالف ثم شرط عدم الدلالة اي شرط المص في المتن اتباعا للامام
القدوري ومن قال اي شرط القدوري لم يصب وهذا اي اشتراط ما ذكر يتعين على
ان الدلالة من اللحم محرمة بناء على ان المفهوم حجة في الروايات بلا خلاف وقالوا فيه
اي في شايخنا قالوا في الشرط المذكور روايتان في رواية اعتبره وهو اختيار الطحاوي
وفي رواية لم يعتبره وهو اختيار ابي عبد الله الجرجاني وقال القدوري هذا غلط واعتمد
على رواية الطحاوي ومن قال وفيه اي في شرط عدم الدلالة لا باحة الاكل روايتان
في رواية يحرم وهو اختيار الطحاوي وفي رواية لا يحرم وهو اختيار الجرجاني
لم يصب في تحريره كيف وقد اخرج الكلام عن سنن الانتظام كما لا يخفى على ذوي الافهام
وكذا لم يصب من قال اصحابنا المتاخرون فيه روايتان اي في حرمة لحم صيد اصطاده
حلال بدلالة المحرم روايتان قيل لا يحرم وقيل يحرم حيث حرف الضمير عن الظاهر
وعلى تقدير العرف الى ما ذكره كان حقه ان يقول اي في لحم صيد اخ حتى ينتظم الكلام ووجه
الحرمة حديث ابي قتادة رض قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني عن استاذه
القاضي الامام ابي عاصم العامري وهو كان يدرس مسئلة الدلالة ويناظر
فيها ويقول ان الصيد يحرم على الحلال بدلالة المحرم وكان يحقق فيه ويستدل بقوله عم

غاية البيان

عامة

غاية البيان

باباحة

هل اشترم هل اعتقم قلت اما الرواية المحفوظة ان العبد لا يحرم بدلالة المحرم فاحرمت
رواية الزيادات فتكرر ذلك له ومما يتبين ان الاعتماد على الجرجاني وان القدوري
لم يعب في تخفيه اياه وفي رواية يتصرف بها على الفقراء سواء الاصول والفروع و
لا يبقى ط الاسلام ولا يتزوج صيدا وجه التمسك به ان تنفيره ملاحرم بالنهي على ابلغ
وجه صار قتله حراما بالطريق الاولى فوجب الجزاء بقتله وقال ابن العباس لا شيء فيه
ولا يبعد خلافهم فان قيل العبد كما استحق الامن بسبب الحرم فكذلك استحق بسبب الاحرام
فان اقتل المحرم صيدا لحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان وليس كذلك قلنا ولكن منتفي العباس
ووجهه ما ذكره صح به الايضاح وانما لم يجب احد الكفارتين استحسانا ووجه الاستحسان
ما ذكره في شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان الحرم كحرم على العبد في اكل الحم
لانه معارض فيه وهو ان الحرم كحرم فيه العبد على المحرم وغيره بل لانه يحرم اللبس و
التطيب والجماع دون الحرم ما استقر ما دونه وما حال ما استقر الاقوى الاضعف لم يجب
في التعبير عن حرمة الحرم بالاضعف كالاكل ولا يجزئ الصوم كفارة في الاصل وقال العاقولي
في شرح مختصر الطحاوي اما حكم العبد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وقال القدوري
في شرح مختصر الكرخي ان الطعام يجزئ في صيد الحرم ولا يجزئ الصوم عند اصحابنا الثلاثة
وعند زفر يجزئ وبه اخذ الشافعي ح فاشبه ضمان الاموال وشبه الحرم والجامع انها
ضمان المحل لاجل الفعل وهو ايضا يشبه ما ذكر لانه ايضا ضمان المحل والواجب
على المحرم بطريق الكفارة جواب وحل مقرر حاصله ان يقال ما الفرق بين الواجبين
المذكورين حتى جاز الصوم في احدهما دون الاخر وتقرير الجواب ان الواجب على المحرم
بطريق الكفارة لانه جزاء فعله لان الحرمة باعتبار معنى فيه وهو الاحرام ولهذا تعدد
اذا قتل المحرم صيدا واحدا والواجب على الحلال بطريق الغرامة لانه بدل ما فات
من المحل من وصف الامن والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحل اي ضمان

ما فات

ما فات عنها الحرم المماثلة لا يقال لو كان الواجب على الحلال ضمان المحل لوجب على العبد والمجنون
والكافر اذا استهلكوا صيدا لحرم وليس كذلك لانا نقول انه وان كان ضمان المحل لكن
فيه معنى الجزاء ولهذا لو اصاب حلال صيدا لحرم فقتله في يده حلال اخر يجب على كل واحد
منهما ضمان كامل لان كل واحد منهما جنى اتلف مع جنايته صيدا بالاخذ المفوت للامن
والاخذ بالاتلاف حقيقة وما كان فيه معنى الجزاء لم يجب على من ليس باهل للعقوبة
وعلى من ليس للعبادة لان الجزاء رايه بين العبادة والعقوبة وانما يلزم جزاء واحد
اذا قتل حلالان صيدا واحدا في الحرم لاتحاد الجناية لا يقال ما ذكرتم انما يتم اذا لم يؤدي
في ضمان اداء جزاء الاحرام اذا قتل المحرم صيدا لحرم يلزمه كون الواجب على الحلال ضمان
المحل لانه لا يؤدي في ضمانه اداء جزاء الاحرام كما اذا قتل صيدا مملوكا لانا نقول فيما
يكون الحكم بالواجب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الواجب فيه بازاء الفعل الله تعالى
والواجب بازاء المحل للعبد ولا يمكن ان يقضي بالله ما للعبد لافتقاره اعتبارا بما وجب
على المحرم هذا لان كل واحد من الضمانين كحق الله تعالى فيه كالصوم يجوز للصوم في احدهما
فينبغي ان يجوز في الاخر ايضا والفرق بينهما ما ذكرنا يعني لا صحة للقياس المذكور
لقيام الفرق بين المقيس والمقيس عليه على الوجه الذي قررنا ما انما فيه روايتان
في احديهما لا يجوز لانه اشبه ضمان الاموال فلا يتادى الواجب بازالة الدم بل بالتصدق
بالحم فيشترط ان يكون قيمة اللحم بقدر الذي مثل قيمة العبد فيجزئ عن الاطعام لانه لا يدخل
للارتفاقات في الغرامات وان سرق المذبوح عاد الواجب كما كان وفي الاخرى
يجوز لانه اخر شبهها بما اصلين اشبه ضمان الاموال لانها واشبه ضمان الاحرام
لانه وجب حقا لله تعالى فوفر تاما الشبهين حظه فلم يجز الصوم بالنظر الى الشبه الاول
وجاز الهدي بالنظر الى الشبه الثاني فيشترط ان يكون قيمة قبل الذبح مثل قيمة
العبد وان سرق المذبوح لا يلزمه شيء لان الهدي لله تعالى والاراقة طريق حاله

ما نقل هذا الجواب ثم زعم
انه حاصل ما ذكره المص
لم يجب به

شيء عالجهل المال فالفساد كما بنفسه لانه التصدق وما دخل الحرم بعيد وهو حلال لابد من
هذا القيد لان المحرم يجب عليه الارسال في الحلال ولا يتوقف وجوبه على دخول الحرم ومعناه
ان الحاجة الى هذا القيد لتشبيه خلاف الشافعي فعندهم ثم انه قال في بيانه فان في الحرم
لا يتوقف وجوب الارسال على دخول الحرم فانه يجب عليه الارسال بمجرد الاحرام بالاتفاق
وما فهم انما موجب الاحتياج الى القيد المذكور في تصحيح الاصل المسئلة لانه تمشية الخلاف المذكور
او اذا كان في يده حقيقة وكذا لانه لو كان في رجله او في قفصه لا يجب الارسال بالاتفاق
حتى الشيخ لا يظهر في مملوك العبد ولهذا لا يثبت حرمة الحرم في الاشجار التي ينبتها الناس
في الحرم فلما هذا التعليل في مقابلة النص على ما ذكره المص بقوله انه لما حصل في الحرم الخ
فلا يلتفت اليه على انه منقوض بما اذا احرم وفي يده صيد فانه يجب ارساله بالاتفاق و
بما اذا احرم وفي بيته صيد فانه يجب ارساله عنده والصيد مملوك فيهما واما القياس
بالاشجار فسياق الجواب عنه اذا صار هو من صيد الحرم قال في المبسوط فان قلت
انما صار الحرم بفعله فيكون مثل ما ينبت في الحرم بفعل العباد والشيخ كما ذكر يقطع
قلت ما ينبت فيه بفعل العباد ليس بمحل لما يثبت فيه حرمة الحرم بما روينا من
قوله عم في حديث طويل ولا ينفر صيدها فاذا باعه يعني اذا باع الصيد بعد ما ادخله الحرم
سواء باعه فيه او في الحل وقال على الاول بتفريع هذه المسئلة على المسئلة السابقة وستقف
على وجه التفريع باذن الله تعالى وعلى الثاني بالاطلاق والبيع اي يجب عليه فسخ البيع واسترداد
البيع لانه بيع فاسد والبيع الفاسد مستحق الفسخ حقا للشرع ولا يجوز تاخيره ولهذا
قال في اضاف البيع فلا يمكنه في المسئلة السابقة ارسال واجب وفي البيع يمكن
الارسال هذا هو الوجه وبه يظهر وجه التعديه باداة التفريع واما الذي ذكره المص
فلا يناسب وكذا مثاله لانه متمسك بحديث في المسئلة الخلافية وهل يحل الحلال لو تبايعا
وهما في الحرم والصيد في الحل جاز عند ابي حنيفة وعند محمد لا يجوز لانه ممنوع عن التعرض

له

له والبيع تعرض وله ان البيع ليس بتعرض له حسا وانما يظهر انه شرعا فلا يمنع عن الامر
الا لو امر به بنفسه لا يضمن والبيع دون الامر به واما وجوب فسخ البيع واسترداد البيع فعلى
تقدير عدم تعذر الاسترداد ولهذا قال اذا كان قائما اي كان في البيع قائما في يد المشتري واما
اذا تعذر ذلك عليه سواء كان بهلاكه او بغيبة المشتري وهو المراد من المص من الفوت في قوله
واذا كان قائما يعني هذا فعليه الجزاء لا لانه تعرض للصيد كما ذكره المص لما عرفت ما فيه
بل لانه وجب عليه ارساله فاذا اباه وتعذر عليه ذلك فكانه اتلفه فيجب عليه الضمان
كما ذكره في البدائع واذا عرفت هذا التعليل ووقفت على ما فيه من العلل والقيل فتدبر
له لكن اما ما سكت عنه وهو في صيد وضع في الكتاب مما هو اخص الحاجة اليه اذا كتفى بقوله
ظاهر كان واضحا عند الباب بجميع واقف على ما دل الجواب ولهذا اصاب مما قال وقوله ثم
المال في الرؤيا يعبر بالرجال بعايا وكذا بيع المحرم العبد مما يحرم او حلال بيع المحرم
العبد سواء كان مما يحرم اخذه او من حلال باطل لانه لم يملكه على ما يأتي بيانه فالتشبيه
بينه وبين السابق وهو فاسد باعتبار اشتراكهما في الحكم والعلة على ما نبه عليه بقوله
لما قلنا الا ان المشبه اقوى من المشبه به او في معنى صيد انما قال في قفص مع ان
اذا كان في يده حقيقة يجب الارسال ايضا ولهذا قال ان في يده صورة الشراح عليه
حيث قال فصار كما لو كان العبد في يده واما الاشارة بالقيد المذكور الى المسئلة الوفاقية
فلا يخفى بعدها وان اراد الصحابة ربع لا يخفى ملاءمة هذا التعليل مما القصور حيث لا يثبت به تمام
المدعى لاختصاصه بالصورة الاولى وفي بيوتهم صيد ومما يحل الوحش والطير ومما يحل
بالكسر فاسلا اراد بالصيد نحو الصقر والشاهين والدواجن نحو الغزال لم يصب كما لا يخفى
وواجبا بهم واجبا وهو الذي نفوه والكلام والف ومن قولهم بعيد واجبا وشاة
واجبا اذا منيا بالبيت لا يسمى وما قال مما قولهم بعيد واجبا وشاة واجبا
فقد اخطأ حيث ان بعكس ما هو الواقع وبذلك جرت العادة الغالبة اي التسمية

التعاون الغاية بين المسلمين على انهم يتوادون في بيوتهم ومنازلهم فيعودون ويواصلون ويتعاونهم
اذا عمت تمت حجة لان ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع الامة على الضلالة
وانما قلنا اذا عمت اذ لا حجة للتعاون المخصوصة بطائفة كالاحبة للعرف الخاص بيننا وهذا
ليس باجماع مصطلح سواء الاذكار لانه عبارة عن اتفاق المجتهدين في عصر على حكم
شرعي الا انه ملحق به معدود منه على ما اشار اليه بقوله ومن هذا اصدق الخ فلم يجب من
قال وبذلك صرت افعال الامة الى يومنا هذا فعلا راجحا فعلا وهو من اقوى الحجج الشرعية
ولانا الواجب ترك التعرض وليس اخذ عامل شامل للصورتين المذكورتين يتضمن
الجواب عن تمسك المخالف وهو اي في الصورتين المذكورتين ليس بتعرض من جهة اي من
جهة الحرم لانه في احديهما محفوظا بالبيت وفي الاخرى بالتفقد لانه اي بما شرعه المحفوظ
بيده والتعرض انما يكون بايدي الجنبية بتقريب من انفسهم حالا لانه لا يصير محفوظا اي
لا بالبيد الحكمية لانها لا تتنزل بالارسال فدل ذلك على انا الاسكان بالملك ليس من التعرض
المحظور في شيء وهذا ما ذكره بقوله غير انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه
كما كان لانا الباح اذا ملك بالاحراز لم يخرج عن ملكه كنسيب الدابة بل هو حرام
الا ان يرسله للعلف او يبيح للناس اخذه ولا يعتبر سبقا الملك والا لزم الجزاء ارسل
او لم يرسل وقد دل على ما ذكرنا انه كما يحرم عليه التعرض للصيد يحرم عليه التطيب ولبس
المخيط فلا بد له اخراجه شيء مما ملكه وقيل اذا كان التفقد في يده لم يرسله ارساله
لان التفقد للصيد كالحفظ للدرة وممسك الحفظ ممسك للدرة قال في الاسلام ومسئلة
التفقد من الخواص يعني ما خواص جامع الصغير وسيأتي ان كان التفقد في يده او في
رجله وقال بعض مشايخنا اذا كان التفقد في يده لم يرسله ارساله كمن على وجه لا يضيع وقال
بعضهم لا يلزمه ارساله لانه بمنزلة ما اذا كان في بيته وفي الفوائد الظهيرية لفظ الجامع
الصغير للصدر الشهيد وغيره رجل احرم ومعه قفص فيه صيد وقول محمد قفص يحتمل انه

الزيلعي

ولهذا قيل ارسل الصيد ليس بمذبوح

مراد به

مراد به يدل ويحتمل ان اراد انه مع خادمه او مع رجل فكان القائل انما يقول انما كان
معه في يده ينبغي ان يرسله لان التفقد منع كما ان معه كان الطيب في يده الا ترى انه
يصير عاصيا للطيب بتعقب التفقد والقائل انما يقول لا يكون الطيب في يده وانما كان التفقد
في يده فلا يلزمه الارسال فانما الجواب اذا حمل مصحفا في قفص لم يكره ولم يكن ذلك كاخذ
المصحف بيده بلا خلاف كذا ذكره الفقيه ابو جعفر وذكره عن استاذه ابي بكر الاعمش انه
لا يلزمه الارسال سواء كان التفقد في يده او لم يكن على وجه لا يضيع بان يرسله في موضع
يمكن اخذه متى شاء لانه اضاعة المال منهي عنها ومن قال بانه يخلي في بيته فكانه غافل
عن شمول المسئلة للمحرم الحافظ الذي لا يثبت له وقال ابو يوسف عند انسان فكانه
غافل عن انه يد المودع يد المودع فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله هذا
من قبله بحيث صورتا باوان التزييه لا بناء كل من الحكمين المذكورين بقوله يضمنه عند
ابي حنيفة وقالا لا يضمنه على ما تقدم ما ابتناء الاول فعلى ما عرف مما سبق من ان
الملك المحترم لا يتنزل بالاحرام واما ابتناء الثاني فعلى ما ذكره من وجوب ارسال الصيد
على المحرم لانه المرسل امر بالمعروف ناه عن المنكر بيد انه فعله فالكف موضع بمنزلة
هذا ولو قال لانه المرسل محسن حيث فعل ما فعله حسبة بدليل لانه الارسال كان واجبا
على المحرم المذكور لكن الاسقاط ولا ضمان على المحسن بقوله تعالى وما على المحسنين من سبيل
فلا يلزم المرسل العودة لكان اولى واحسن ولو ان ملك الصيد بالاخذ لانه كان
حلالا وقت ولهذا اي وكونه مالكا اذا ارسله غير حل فوجد في يد غيره لا سبيل
له عليه واذا عرفت ان مراده ما ذكره على ثبوت الملك في الاول وعدمه في الثاني بلا دخل
لكون الملك الثابت محترما فقد وقفت على انه ما حصل المسئلة الاولى دليلا
على انه ملك ملكا محترما اجتزى به عما ملك غير محترم كحق المسلم فانه لا يلزم الضمان
بارادته وما جعله ما تمسك به الامام ابن العباس عليها ولكن قوله هذا متفق

عمد

علة الاصل

علة الشبه

عمد

للجواب عنه كان المناسب ذكره عند تقريره تشكيكا كما ذكره ما حال لانه امر بالمعروف ونهى
عن المنكر كما اراق خمر مسلم وما حال في شرح القول المذكور احترازا عما اخذ المحرم فانه لا يكون
الصيد فكانه غافل عن انه لا حاجة في الاحتراز عما ذكره الى تقييد الملك بالمحترم بل يقول
الاحتراز عما ذكره بتقييد الاخذ المفهوم مما حكم على المعهود وهو الاخذ حال كون الاخذ
حلالا لا بقوله ملك العبد نعم الحكم في الصورة المذكورة بخلاف هذا والمصنف بنفسه على ما
ياتي بيانه باذن الله تعالى فلا يبطل احترازه باحترازه حتى ان يقول ملكا حال عبده ولا يبطل لعدم
تقريره والواجب عليه ترك التعرض جواب عن تشكيك الامامين تقريره ان الواجب عليه
رفع يده ولو رفعه بنفسه لرفعه على وجه لا يفوت ملكه بعد ما يحل مما احرامه فاذا فوت
المرسل ملكه فقد زاد على ما كان فيضمنه وما زعم ان جواب سؤال مقدر وحاصل في تقريره
السؤال سلمنا ان ملكه ملكا محترما ولكن وجب اخراجه مما الملك ترك التعرض الواجب
الترك فكانه لم يتنبه لوجه تشكيك الامامين وصلاحية هذا القول للجواب فتدبر والا
قال بالتدريج وجود المحقق بانا كلية في بيت قد عرفت ما فيه وما هو المناسب لان
يذكره فتذكره وتنظيره الاختلاف في كسر المعارف فانه عندهما لا يوجب الضمان لانه
امر بالمعروف ونهى عن المنكر وعنده يوجب لانه مال محترم محترم بدار الاسلام مملوك لمسلم
فوجب الضمان بالاتلاف كقتل الجارية المغنية ولكن انما يجب الضمان عنده اذا اصاب شيئا اخر
غير اللهو وما قال بدل قولنا اذا اصاب الخ اذا كانت لغيره لهو فقد ضبط ضبطا خاصا والمعازف
اسم يجمع العود والطنبور واشباههما وذكره في الجمهرة وقال في ديوان الادب المعزف
ضرب من الطنابير يتخذه اهل اليمن فان العبد يمنع صيد البر لان المعهود وانما كان ذكره
مكررا في صورة المسئلة لم يبق حلالا للتملك بسبب من الاسباب في حق المحرم لانه حرم عليه
بنص الكتاب قيل ذلك لان الحرمة اضيفت الى العين بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
فخرجت عن كونها حلالا للتملك كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بخلاف ما اذا اضيفت الحرمة

عمادي كافي

كافي

عنايه

عمادي احسان

الى الفعل

الى الفعل او لا يكون الحرمة لعين الشيء بل لغيره كحرمة الحل مال الغير مثل قوله ولا تاكلوا وفيه
على ان حرمة العبد ليست لعينه بل لغيره وهو الاحرام ولهذا لم يحرم لغير المحرم ولم يحرم
عن محلية التملك في حقه وكذا الام ليست لعينها بل لوصف شيء يختلف كسب اختلافا النسب
وهو كونها اما ولهذا لا يحرم على ما ليست هي بام له وانما التعليل الذي ذكره بقوله لان
الحرمة اضيفت الى العين الخ فقد مر يتعلق به فتذكره ثم اما قوله مثل قوله ولا تاكلوا لا ينبغي
ان يصدر عن مثله كما لا يخفى فصار كما اذا اشترى الحرم اصابة المحرم صيدا البر بشبه الشرى
المسلم الخمر في عدم كونها سببا للملك لسقوط التقوم بالحرمة في العبد بالنسبة الى المحرم
وفي الخمر بالنسبة الى المسلم وان لم يشبه العبد الخمر لانها حرام لعينها كما لا يحل ما لم يتملك
صيدها بخلاف العبد فانه حرام لا لعينه بل لاحرام المحرم ولهذا يحل بزوال وقد نص محمد
لا سلام على دفع هذا على ما ستقف عليه باذن الله تعالى وبهذا التفصيل انتفى ما قيل
يعني اذا اشترى المسلم الخمر لا يملكها فاذا اتلفها اخر فلا ضمان عليه لانها حرام لعينها لقوله عم
حرمت الخمر لعينها فكذا اذا ارسلها صيدا المحرم لان العبد حرام عليه لعينه فلا يجب الضمان
فان قتله محرم اخر في يده قيل يعني ان قتل الصيد الذي في يد المحرم محرم اخر يجب الجزاء
على كل واحد منهما الاخذ والقاتل اما القاتل فظاهر وعليه الجزاء لقوله تعالى فجزاء مثل ما
قتل من النعم واما الاخذ فلانه اخذ الصيد ولم يرده فصار ضامنا ولقد اصاب في قوله
واما القاتل فظاهر وان اساء في تحريره حيث فصل بينه وبين تعليله بقوله وعليه الجزاء
ولا وجه له كما لا يخفى الا انه اظهر في زعمه اما ما ذكره هو ارادة المعنى والفرق بينهما واضح
بحيث لا يخفى اما يشتبه على احد ثم ان في قوله فظاهر نوع دخل للمعنى واما لم يتعد فمرجع
شرحه الى الحرمة لان الاخذ متعرض للعبد بتفويت الامان والتعرض له محظورات
الاحرام الموجبة للجزاء والقاتل مقرر لك لانه كان بعد الاخذ متمكنا من الارسال وقد
فات وكذلك وتقرر حكمه التعرض بتقرره بالانتهاء والتقرير كما لابتداء اي تقرير سبب

عمادي اسباب

عمادي اسباب

الضمان كما صرانه في حق التضمين كما في شهود الطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون اذا رجعوا
عما شهدوا به بعد ما حكم القاضي بشهادتهم بما قرروا بها مما كان على شرف السقوط بتمكين ابن
الزوج مثلا على ما بيناه في موضعه وقال زفر لا يرجع قال فخر الاسلام يرجع عندنا استحسانا
والقياس ان لا يرجع وهو قول زفر انما الرجوع لو ثبت لانه اما احد الامور الثلثة
اما ايكون باعتبار ملك العين او باعتبار قيام الضمان مقام الملك او باعتبار لزوم الضمان
عليه فالاول فاسد لان المحرم لا يحل تملكه للعبد وكذا الثاني لان قيام الضمان مقام الملك
انما يصح اذا كان الاول مالكا وليس بمالك ملكا فلا يقوم مقامه ولا وجه الى الثالث
ايضا لان لزوم الضمان على الاول كان ثابتا قبل غاية ما في الباب انه تاكد بالقتل ولا
مساغ له فلما انتفت الوجوه الثلثة انتفى الرجوع وبهذا التفصيل تبين القصور فيما
اورده المص في معرض التعليل وقد كشف عن وجه قصوره خطاء الخصاف مما مال مع شرحه
لان الاخذ انما اخذ بعينه وما اخذ بعينه لا يرجع على غيره فيما لا يقبل الملك لئلا يلزم
تنزيل الراجع منزلة المالك بواسطة الضمان فيما هو غير قابل للملك في حق المحرم
كالحكم كحكم غصب خنزير وهي فاتلفه في يده اخر فضمن الزمن الغاصب لم يرجع على
المتلف بشيء وانما قال فخر الاسلام ولنا ان ضمان العين اذا لم يثبت به ملك العين فلان
ملك بدنه كلا كما اذا غصب المدبر رجل فاتلفه اخر في يد الغاصب يرجع الغاصب بما
ضمن على المتلف لكن انا وانا ملنا ان ضمان العين لا ضمان الصيد مقرر بالعين الضمان
المال والصيد في نفسه محل للتملك وانما خرج عن محلية التملك بسبب الاحرام فصار مستحقا
للعين تقريرا ولان الضمان كان على شرف السقوط عن الاخذ بانا خلا اذا تملك
عن يده فلما قتله الثاني قرر الضمان على الاول واكده والتاكيد يشبه بالايجاب فيرجع
الاخذ بما ضمن على العامل كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا ولان اخذ الصيد
انما يعتبر علة لوجوب الجزاء اذا اتصل بالقتل والا فلا ما لم يقتل قبل الاخذ علة

الضمان

علة

فصار

فصار القتل علة العلة فاضيف الضمان الى علة العلة كمن غصب الغاصب او اتلف
العبد في يد الغاصب يستقر حاصل الضمان على الغاصب الغاصب وان كان المغصوب
منه الاول مخيرا في التضمين ولا يرد على ما قلنا اذا غصب مسلم خمرا ومن فاتلفها مسلم
اخر حيث لا يرجع الاول على الثاني لان الخمر ليست بمتملك للمسلم لانها تلف وما وجبها
بخلاف العبد فانه ليس بمحل التملك لا لذاته بل لمانع للاحرام لانه تلف ولا جنس في ذات
العبد فلولا ان الاحرام مانع لم يكن خارجا عن محلية التملك فافترقا الى ما كلامه وهذا
لا يرد تفصيل ما ذكره المص والشارح ما ذكره المص في محل الوفاق وما تقرر فخر الاسلام
ظهر انه ايضا من وجوه الخلاف فالمص لم يعد في ايراده في موضع التعليل لا وافقه فهم ان
ما ذكره فخر الاسلام اولا انه رد به ما قيل ان الرجوع يستلزم تضمين ما ليس عملك
وما ليس عملك لا يكون مضمونا واما ما قيل ان ضمان العدوان مشروط بالمماثلة وفيما
ذكره التزام اكثر مما التزم العامل لان ما التزمه كفارة يتخير بها ويجزيه الصوم فيه وبالرجوع
يطالبه بضمان ما حكم به عليه وذلك اكثر مما التزمه فلا يجوز فجوابه انا
مثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كمن لاب او اغصب مدبرا ابنه فغصبه منه اخر فمات
الابن يضمن الاب ويرجع الاب على الغاصب وجب وان كان هو لا يحبس فيما التزمه
لابنه فاما قطع خنفس الحرم لسبب المعاش التفريع على ما تقدم فحق الكلام المذكور ان
يصدر بالواو دون الفاء اعلم ان الخنفس الحرم وشجره على نوعين نوع ينبت بنفسه
ونوع ينبت بانبات الانسان وكل واحد منهما على صنفين صنف من جنس ما ينبت الناس
وصنف ليس من جنسه والجزاء لا يجب الا في الصنف الثاني من النوع الاول والمص
اراد هذا الصنف لانه اضافه الى الحرم وهو مطلقة فيثبت كما مد فلا يتناول ما ينبت
بانبات الناس غير ان قال وهو ما ينبته الناس فتعين الصنف المذكور الا انه
قيده بما لا يكون مملوكا ولا حاجة اليه اذ لا دخل له في وجوب الجزاء على القاطع فان

غاية

ما قال بعد يقوم شجر لم يعب كما لا يقطع

يجب على تقدير كونه مملوكا ايضا غاية يجب عليه قيمة اخرى لمالكه قال الشارح في رجل نبت
في ملكه ام غيلان فقطعها انسان فعليه قيمتها لمالكها وعليه قيمة اخرى لحق الشرع بل لا وجه
للقيد المذكور للمفهوم من الكلام فتامل ومن الناظرين في هذا المقام من زعم ان قيد المذكور
لتعيين الصنف المذبور حيث قال وفي لفظ الكتاب اشارة اليه اي الى وكذا الصنف لان قوله
ليس بمملوك يشير الى انه نبت بنفسه لانه اذا نبت انسان ان يكون ملكه فيلحق بفعله
بما نبته الناس عادة وقوله مما لا ينبته الناس يشير الى انه لو كان مما ينبته الناس
لا يكون من شجر الحرم سواء نبت بنفسه او انبته انسان لا يكون مما ينبت اقيم مقامه الانبات
تيسيرا للتعذر مراعاة الانبات في كل شجر ولم يدر ان الثابت بتعليل العائل لان اذا انبته
انسان يكون ملكه ثبوت الملك بالانبات ولا يلزم منه ثبوت الانبات بنفسه عند عدم
الملك حتى يتم التقريب وانما يلزم ذلك اذا ثبت الملك بالنبات بنفسه وليس كذلك
لما عرفت انه اذا نبت بنفسه في ملك انسان يكون ملكا له وانما انما يلزم ذلك اذا لو لم يثبت
الملك بالنبات بنفسه لانه على تقدير ثبوته به ايضا يلزم من انتفاء الملك حتى يكون مدلول
قوله ليس بمملوك انه نبت نفسه في غير الملك والمعتبر في الصنف المذكور انما ثبوته بنفسه
مطلقا سواء كان في الملك او في غيره الا فيما جنى منه فعل به بين التعليل والمعلل و
انما ارتكب لان الاستثناء المذكور مما تمام المسئلة على ما وقع في المتن فلو اخر الى قوله
وما جنى من شجر الحرم الخ يلزم الفصل بكلام طويل الذيل بين المستثنى منه والاستثناء
والذي ارتكب اهون من قبيل في شرحه قوله ليس بمملوك الخ اي ليس كل واحد منها
مملوك اعني ما الحشيش والشجر والواو في وهو للحال اي والحال ان المقطوع مما لا
ينبته الناس والضمير في وهو فيه راجع الى هذا اي قيمة المقطوع الا فيما جنى منه
استثناء مما قوله فعليه قيمته يعني لا يجب عليه شيء في قطع ما جنى اي ليس مما لا ينبته الناس
وليس الامر كما فهمه فانا في قوله ليس بمملوك ليس واحد منها اي ما الحشيش والشجر

مملوك

غاية البيان

وهو اي المقطوع
وانما يلزم ذلك
اذا ثبت الملك
بالنبات بنفسه

مملوك وكذا الضمير في قوله وهو مما لا ينبت اي لواحد منها على سبيل البدل فلا حاجة الى
تاويل المقطوع الا انه تعسف في قوله لان حرمتها ثبتت بسبب الحرم حيث جعلها في حيز
التثنية ولو لم يعدل عن الاسلوب السابق وقال لان حرمته ثبتت الكناية وما في بعض
النسخ حرمتها بالهاء والضمير وتانيثها اي حرمة الشجرة فليس بذلك كما لا يخفى قال عم
استثناء من تعليل لا يحتمل ولا يعضد شوكها قيل في الاستدلال نظر وفي لفظ اشكال
اما الاول فلان كون الغرض حراما انما يقتضي الاستغفار دون ضمان القيمة ولذا قال
ابن منذر لا اجد على ضمان القيمة دليلا من كتاب او سنة او اجماع واما الثاني فلان الخلا
اسم لنبات الرطب واما الحشيش انما يطلق عليه مجازا ليس نص عليه الجوهري ولكن
اطلاق الحشيش على النبات الرطب باعتبار ما يؤال اليه كاطلاق الخمر على العنب في قوله تعالى
اعصر خمرا سابع شارح خصوصا في عبارات الفقهاء قال في البدائع وهذا الكلام
فيه انبات الحرم لا يخلو اما ان يكون مما لا ينبت الناس عادة واما ان يكون مما ينبته
الناس عادة فان كان مما لا ينبته الناس عادة اذا نبت بنفسه وهو رطب فهو
محظور القلع والقطع على المحرم والحلال جميعا لان الحشيش الرطب والشجر الرطب الا ما
نبت بزرعه وهو الاذخر خاص علمه انسان او فعله فعليه قيمته لله تعالى سواء كان محرما او حلالا
بعد ان كان مطابقا للشرائع والاصل فيه قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا اخبر
تعالى انه جعل الحرم امنا مطلقا فيجب العمل باطلاقه الا ما قيد بدليل وقول النبي عم الا ان
مكة حرام حرمها الله تعالى اي قوله صلعم لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها نهي عن اصلا
هذا وعضد كل شجر فيجوز على عموم الا ما خص بدليل وهو الاذخر فانه روي ان النبي
عم لما ساق الحديث الى قوله صلعم ولا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها قال العباس رض الا
الاذخر يا رسول الله فانه لقين لا بد منه لقينهم ومنهم فقال النبي صلعم الا الاذخر والمعنى فيه
ما اشار اليه العباس رض وهو حاجة اهل مكة الى وكذا في صاغتهم وما نهم الى منه كلام

حلا مما

والاحتلاء القطع مطلقا والقصد قطع الشجر لخصوصه واما الجواب عن النظر فهو ان كفارة
حرمة لو تم بالاستغفار لما حصل المقصود من التحريم الا يرى انه بعد التصدق بقيمته
لم يرخص في بيعه كيلا يتطرق الناس الى مثله ولا يكون للصوم في هذه القيمة مدخل
اشارة الى القيمة المذكورة في قوله فعليه قيمته دم هنا تبين ان هذا القول لم يفد عدم دخول
الصوم فيه لما توهم انه جعل جواب المسئلة قوله فعليه قيمته ليفيد ان لا يدخل الصوم
فقد وهم لان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الاحرام بالنص المذكور انفاقا فانه
قد ورد عن حرمة للحرم وغيره ولو كانت بسبب الاحرام لما ثبت في حق غير المحرم ومن
تبعه بقوله لانا الحرم ليس بممنوع عن الاختلاء والاحتطاب فان الحرم فقد
استغنا بالعباح بعد طلوع العباح عما ثبت اي على اصل المبين فيما سبق وهو ان
الواجب بهتك الحرمة الثابتة بسبب الحرم ما قيل ضمان الاتلاف واما ان وجوبه
غرامة لا كفارة فانما هو انه ذلك الاصل فالمختار ان الكلام عليه انما هو الاصل لا الحكم
فلم يجب ما قال هو اشارة الى قوله لانها غرامة وليست بكفارة وكذا لم يجب
ما قال هو اشارة الى ما ذكره بقوله والصوم يعدل جزاء الاتلاف لا ضمان المحال ولذا اذا
ملك اي ملك ما قطعه حشيشا كان او شجرا ومن قال اي ملك المقطوع والحشيش لم يجب
كما لا يخفى وكذا لم يجب ما خصه بالشجر حيث قال اي اذا اوى العاطل فيه الشجر الى الفناء
ملك الشجر ملك حقوق العباد وقال الناصب اذا اوى الضمان بملك منصوب فان قيل
في المقيس عليه يوجد المعاوضة دون المقيس فلا يلزم يوجد فيه ايضا لان الفقر ثابت
عن الله تعالى وهو ملك العوض وبكره بيعه اي بيع ما ذكر من الحشيش والشجر وهذا كقوله
روبه كانه قال ابو عبيدة قلت لروبه في قوله فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد
توليع البهق ان اردت الخطوط فقل كانها وان اردت السواد والبلق فقل كانهما قال
اردت كانها ذلك وبلك وما غفل عما هذا قال اي بيع الحشيش والشجر بعد القطع يعني

نهاية نهاية

ما في الشرح

غاية البيان

غاية البيان

غاية البيان

قيل

قيل هذا ان ثبوت الملك للقاطع بعد اوان القيمة لم يحتج منا الى زيادة قوله والاوان
بل اقتضى المقام تركه فيما هو سبب الملك وتجديد الى ما هو ليس بمحظور وهو اوان القيمة
لمنزلة حتى يظهر وجه التعليل بقوله لانا ملكه سبب محظور شرعا وما لم يتبين هذه الوقيعة
الانيقة قال وفيه نظر لانه لا يملكه بمجرد القطع ولكن ما حق الكلام انما يقول ويكره بيعه
بعد اوان القيمة وكم من غايب قولا صحيحا وافقه من الوهم السقيم فلو اطلق له في بيعه
يعني بعد اوان القيمة فتعليل الكراهية في الحقيقة انما هو هذا واما ما ذكره فتعليل ما ذكر ولهذا
ظهر من المبين من قال وكره بيعه بعد القطع اشجار الحرم واختلاءه لكن وفيه تنبيه جوده
وايكاشها فان صيد الحرم يأوي الى الشجار ويستظل بظلالها ويتخذ الوكر على اغصانها ويرعى
نباتها بالكل وحياتها الا انه يجوز البيع مع الكراهة استثناء عن مدلول نفي الاطلاق المتفهم
عن الكلام السابق فانه باطلاقه ينتظم عدم الجواز اصلا فلهذا اعاد ما اعاد اولا بقوله
ويكره بيعه تنصيصا على جواز المهم منها فافهم بخلاف الصيد يعني لا يجوز بيعه اصلا لا قبل
الذبح ولا بعده ولا يجوز اداء قيمته نصا فيه وما قال يعني انه لا يجوز بيع صيد اصطاده
محرم او بيع صيد الحرم اصلا لم يعد في ذكره الاول ولم يحسن في تقريره الثاني وكذا
لم يحسن ما قال يعني لا يجوز بيع الصيد بعد اوان القيمة اصلا والفرق يعني الفرق بين اثبات
الحرم وصيده في امتناع البيع في الاول مع الكراهة دون الثاني ما ذكره اراد وما ذكره بقوله
واذا باع المحرم او اشتراه فالبيع باطل الخ والوش بيت الناس عادة مرتبط لقوله وهو
لا يبيت الناس وتعليل معنوي لاعتبار قيد في المسئلة المذكورة عرفا غير مستغن الا
بالاجماع لان الناس يبيتون ويقصدون في الحرم العصر الاول ولم ينكر احد من المجتهدين
وفي ذلك العصر فكان اجماعا منهم على جوازه واما ما قيل لان الناس يبيتون ويقصدون
في الحرم من لدن رسول الله صلعم الى يومنا هذا من انكار منكر ورجر زاجر فمنكر بالعادة
الناشئة لا بالاجماع كما بيناه فيما سبق ولانا الحرم اي الوش حرم هو اثبات الوش بسبب

كافي

لانه لو اباح له ذلك لتطرق الناس الى مثله
وهذا لا يجوز لانه يؤدي الى قطع ٤٤

غاية البيان

عاد البيان

الى الحرم شجرا كما او حشيشا وما قدمه على الاول فذكره تابعا بالنص المذكور انفا
والنسبة اليه اي الى الحرم على الكمال عند عدم النسبة الى غيره لانه بالنسبة الى غيره لانه
بالنسبة الى الغير ينتفي النسبة اليه وانما قال بالانبات لان النسبة الى غيره بغير الانبات كنسبة
من جهة الملك لا ينتفي نسبة الى الحرم وما لا ينبت عادة او انبته انسان عطف على قوله الا الذي
ينبته الناس عادة تنبيها لما فقد به من التعليل فافهم الحق يعني في الحكم المذكور ما ينبت
عادة اي محل الاجماع يجامع انقطاع كمال النسبة الى الحرم بالنسبة الى غيره بالانبات
ولو نبت بنفسه يعني الذي ما لا ينبته الناس كام غيلان في ملك رجل هذا على قول ما يسر
جواز تملك ارض الحرم وهو قول ابي يوسف ومحمد كذا قالوا صرح بعضهم بانه على
قول ابي حنيفة رح لا ينصور وليس الامر كما زعموا فان المسئلة اجتهادية فابو حنيفة رح لا ينكر
ثبوت الملك بعد حكم الحاكم به على ما رأى من بيان وقيمة اخرى ضمانا لمالكه اعترض على هذا
بان الكلا المباح فلا يملكه صاحب الارض قبل الاحراز فما اخذ ملكه كما سائر
الاراضي فكيف يجب عليه القيمة لصاحب الارض واجيب عنه بالفرق وذلك ان الكلا
في اراضينا ينبت مباحا لكلا هو غير مصون عن التعرض فلم يكن المالك اولى به من غيره
بخلاف ملك الحرم فانه ينبت مصونا عن التعرض فيكون المالك اولى به من غيره وقوله
الناس شركاء في الثلث يحمل على ملك خارج الحرم وقيل هو والغيره ينبت على الشجر
خاصة فلا اجماع ما ذكر لان الشجر في الاراضي المملوكة لا ينبت مباحا بل ينبت مملوكا
لصاحبها وما جف من شجر الحرم لا ضمان فيه اعادة لما افاده بقوله الا ما جف منه لبيان
دليله وقد مر وجه الاعتذار عما باشر هذا الفعل لموجب لتلك الاعادة ومن
قال في حق القول لما وهو بيان الاستثناء في مطلع هذه المسئلة فقد رساع كتبه
الخطأ في كل منهما مطلع كلامه ومنقطعه اما الاول فلان البيان بقوله لان ليس بتمام و
القول المذكور هو ما افاده بالاستثناء المذكور واما الثاني فلان الاستثناء المذكور في مقطع

شرح ابي امام

المسئلة

المسئلة المذكورة لا في مطلعها قال في البدائع ولا بأس بقلع الشجر اليابس والانتفاع به
وكذا الحشيش اليابس لانه قدمات وخرج عن حد النواميس والمنكسر في حكم ما جف لانه
لا يخرج ما قبل قوله يحرم لا تخلى صلاة ينتظم الرطب واليابس ليس بقلع حكما لانه في
زينة الحرم حتى ينبت مكانه اخضر فيكون كهدم المسجد لبناء احسن منه وقطع الوضح
ليتوضأ بكلمة وما جف من الشجر يكون حطبا فيأخذ حكمه ويخرج عما حكم الشجر ولا يرعى
حشيش الحرم هذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح ولا يقلع هذا بالاتفاق على ما مر بيانه واما هو
اعادة لبيان ما استثنى منه بقوله الا الاذخر وهو نبت بمكة معروف لا تأتي ضرورة بعلى
الماء الذي عنه خرجا في حق الزائرين والمقيمين دل على هذا التعميم ولا بد منه في عموم الحكم
للفريقين اطلاق الدواب عما قيد التخصيص في قوله فان منع الدواب عنه متعذر فلم
يجب ما خصه بالزائرين قائلا بعض الزرع يدخلون الحرم للحج او العمرة يكونون على الدواب
ومنعها عنه متعذر فتحت الضرورة ليست شورى ما يقول هذا القائل اذا قيل يجب
اختصاص الضرورة بالزائرين اختصاص الرخصة في الرعي لهم وابو يوسف لا يقول بهذا
ولو قال بها لكان اولى لان الخالق منا ما روينا يعني قوله لا تخلى صلاة ولما استشعر
ان يقال ان عدم نهي عن القطع والرعي ليس بقطع لغة وعرفا تدارك بقوله والقطع بالمناجل
المناجل جمع منجل والمنجل من السبعية كالمخلب من الفرس والشفة من الانسان وكذا في
الجمهرة ماخوذ من الشفرة وشفر كل شيء حرفه كالقطع بالمناجل والمناجل جمع منجل
وهو ما يقطع به الحشيش يعني ان الرعي في حكم القطع شرعا لان فعل البهيمة يضاف الى
مرسلها كما في العبد فان ما حرم عليه التعرض لعبد الحرم استوى فيه اصطياده بنفسه
وارساله الكلب كذا هذا قال في الاسرار واما اذا دخلت العائذة بالدواب فانه
تسليط على الرعي بل ذلك سيرو على ما يأخذ الرواية من الطريق لا يضاف الى اصحابها
كما انفلت بعد النزول ما اذا رعاه فقد سلطها فينتقل الفعل اليه فقياسه لو نزل

نهاية عناية كافي

نصب فسطاط فتعلق به صيد لم يضمن ولو نصب شبكة يضمن ولان الناس ضرورة في
الدخول ولا بد من الاشتغال اذا دخلوها ولا ضرورة في الرمي فانهم يجدون الحشيش ويمكنهم سوقها
فيكون الاخذ حال السوق عفوا ايضا فهذا هو القياس وما قال ابو يوسف رخصة حسنة في موضعها
الى هنا كلامه وهل الحشيش من الحل يمكن جواب عما تمسك ابو يوسف وما قال في شرحه بعض
سلف ان النص في القطع للاذخر الرعي لكن لانه الضرورة فقد حمل الكلام غير معناه ونسب ل
المرام في غير معناه بيت شعري ان فيك القائل بعد ما سلم عدم تناول النص الرعي فلم يثبت
عدم جوازه ومنع ما تمسك به الخالق لا يجوز في اشارته ووجه ظاهر عند مثله اولى مكة بلغ
مشاشه وهو انه لو قال ونقل الحشيش من الحل يمكن لكان اولى لان عبارة الحل ايهام
اختصاص الكلام بالمسافر حيا وقد عرفت فساده فلا ضرورة قيل وليس سلم تحقيقا ولكن
لا عبرة بها هنا لوجود النص حال الحج انما يعتبر في موضع لا نص فيه واما مع النص فلا يعتبر
وهذا كما ترى وجه اخر لرد ما تمسك به ابو يوسف ومن اورده قبل الشروع في رده في
اثناء تشبيه متكرر لاثبات ما قال فقد ضبط حيث خلط بين الكلامين المستقلين في
المقامين المختلفين وهذا يكون الحال اذا لم يتامل في المقال بخلاف الاذخر متعلق باول
عليه قوله ولنا ما روينا والقطع بالمخافة كالقطع بالمناجل مما ثبوت عدم جواز قطع
حشيش الحرم ورعيه بالنص يعني كما ان ثبوت ملتبسا بخلاف الاذخر لانه استثناه
رسول الله صلعم ومن لم يتنبه لوجه انتظام المقال على ما قررناه قال ما قال وارتكب بتقرير
السؤال تعسفا لربط بالزبيب فاتى بالامر الزبيب ووجه الحق واضح ومازاد بعد الحق الا
الضلال فان قيل على هذا التقدير كان قوله عم لا يختلى خلاها عاما مخصوصا بمقارنة الاما
الجليس جامع للتفرقات فيخصص الرعي ايضا بالقياس عليه قلنا الاستثناء ليس
تخصيص وليس سلم انه تخصيص لكن الاذخر كان مخصوصا بالضرورة ولا ضرورة في الرعي
على ما تقدم بيانه بقي هنا امران احدهما ان شرط صحة الاستثناء عندنا الاتصال وكيف

عمامه

عنايه

عمامه

الشرط

الشرط مفقود في الاستثناء المذكور والثاني انه يتغير اليس منه انا نتبع الحكم الشرعي
راس العصر رضي في زمانه ولا لوحي ونحن لا نقول به اما الاول فبمنع وقصة
بان النبي صلعم لما قرر الاستثناء عباس رضي لم يعد وكرر المستثنى منه اكتفى باتصال
استثنائه رضي فكان استثناؤه عدم منفصلا حكما والمنكر عندنا عدم الاتصال اصلا
اي لا حقيقة ولا حكما فلا حاجة الى القول بالنسخ او التخصيص المتراخي واخراج الاستثناء
عن حقيقته كما ذهب اليه صاحب البديع حيث قال ما قيل من شرط صحة الاستثناء
التحاقه بالكلام الاول وكيف اذا يكون متصلا به وكرر وهذا منفصل لانه ذكر بعد
انقطاع الكلام الاول وبعد سؤال عباس رضي الاستثناء بقوله الا الاذخر والاستثناء
المنفصل لا يصح ولا يلحق المستثنى منه فالجواب انا نمنع ليس باستثناء حقيقة وان كانت
صيغته الاستثناء بل هو اما تخصيص والتخصيص المتراخي عن العام جائز عندنا كما
وهو النسخ والنسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جائز عندنا واما
الثاني فاصله ما ذكره الامام البيضاوي في المنهاج حيث قال مسئلة منع المعتزلة تفويض
اي رأي النبي صلعم او العلم لان الحكم تتبع المصالح وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة قلنا الاصل
ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره امارة للمصلحة وجزم بوجوده موسى بن عمران لقوله عم
بعد ما انشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قلت وسؤال اقرع بن حابس في الحج الكل عام لو قلت
ذلك لوجب وكذا قلنا ثبتت بنصوص ممتدة لا استثناء توقف الشافعي في قوله
لان الحكم تتبع المصالح اما يعني ان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان
عبثا فلو فرض الحكم الى رأيه فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة
باختياره قوله بعد ما انشدت ابنة النضر يعني قولها الحمد لله ولا نبت كل نكبة ما هذا والحق فحل
معرق ما كان احرى لو مننت وربما من النبي وهو الغيظ المحنق قوله وسؤال اقرع وذلك انه عم
قال يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس رضي الكل عام يقول ذلك رسول الله عم

المحنق

ساكت عما اعاده قال عليه السلام والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم
بها وعوض ما وعكم وهذا يدل على ان ايجاب الحج كان بنفي عدم قوله قوله ونحوه اشارة
الى الوجوه الباقية المذكورة في المحصول منها انه عم قال يوم فتح مكة ان الله حرم مكة يوم
خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رض الا الاذخر
فقال عم الا الاذخر فقوله لعلها ثبت بنصوص عنده للاستثناء اي لعل تلك النصوص التي
دلت على وضع تنويع الحكم الى انه عم ثبت بنصوص مجوزة للاستثناء على وفق ارادة
بعض الناس فلم يكن هذه الاحكام ثابتة بمشيته بل بالنص وصاحب البدايع ذكر هذا
الوجه وجعل الاذخر يابسا حيث قال ان قيل ان النبي صلعم نهى عن اختلاء خلاء مكة عاما
فكيف استثنى الاذخر باستثناء العباس رض وكان رسول الله عم لا ينطق عن الهوى قيل
الجواب عنه من وجهين احدهما انه تكلم اما النبي عم كان في طلب هذا الاستثناء الا ان العباس
رض سبقه به فاظهر النبي عم بلسانه ما كان بقلبه والثاني يحتمل ان الله تعالى امره ان يجوز تحريم
كل خلا مكة الا ما استثنى العباس رض وذلك غير ممنوع ويحتمل وجها ثالثا وهو ان
النبي عم عم النهي بتحريم كل خلا فسأله العباس رض الرخصة في الاذخر حاجة اهل مكة
شرفها الله تعالى فجاء جبرائيل صلوات الله عليه بالرخصة فقال النبي صلعم الا الاذخر انتهى كلامه
وهذا الاخير هو المناسب لما جاء في بعض الروايات انه عم سكت حين ذكر العباس رض
الاستثناء المذكور ثم قال عم الا الاذخر فيجوز فعله ورجحه قدم هذا القطع على عكس
ما تقدم رعاية في كل مقام حق الكلام فيه وذلك ان حرمة القطع لنفسه وحرمة الرعي فيه مانعة
القطع لكن القطع اصيلا في الحكم المذكور فقدم تنويه بيانه واما الرعي فتابع لانا وكره في المعلمة
الاستثناء المذكور لا لبيان حكمه الخاص فيه وذكر الرعي لبيان حكمه الخاص فيه وكان التقديم
في الذكر حقه في وذلك العام وذلك كان معطوف على قوله بخلاف الاذخر يعني انها ليست
مما يحرمات الحكم لانها ليست مما جلة النبات بل مما ينبت في الارض لا كحروث انبات قبل

كان في

كان

لان النبات

لان النبات ما ينبت من ماء الارض وهي لا ينبت منه بل هي موضعه فيها وينبت من ماء
السماء وفيه نظر اما اولا فلان قوله لان النبات ما ينبت من ماء الارض غير مسلم واما
ثانيا فلان بين قوله بين موضعه فيها وقوله وينبت من ماء السماء تدافع ظاهر اذ الاضافة
في ان ما ينبت في الارض سواء نبت بمائها او بماء السماء لا يكون من جنس الحروث فيدخل
يكون من جنس النبات والكمأة تابع كمر عكس تمرة وقدوم كحية ودوم لغة بمعنى
احد الدمين كناية عن احرام الحج والاخر كناية عن احرام العمرة وقد مر من قبل حيث
قال في باب القران من طرف الشافعي ولان بين القران يعني على التداخل في الكتاب
فيه بتلبية واحدة وسعي واحد وطواف واحد وكذلك في الاركان وعندنا باحرامين
وقد مر فيهما فيجب عليهما عليه دمان وهذا كله لقتل الخطاء فان جنايته في حق الادمي
باراقة دم وفي حق الله تعالى بارتكاب المنهي عنه فيجب الدية حقا له والكفارة حقا لله تعالى
فان قيل احرام الحج اقوى من احرام العمرة لكون الحج فرضا دون العمرة واذا اجتمع امران
في ايجاب حكم واحد واحدهما اقوى من الاخر فالحكم يضاف اليه ويجعل الضعيف كالمعدوم
كالحرم اذا قتل صيدا لحرم فانه لا يجب عليه الا جزاء واحد مع ان تحريم مباشرة الاحرام
ومباشرة الحرم لانه حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم الا يرى انه يحرم ما لا يحرم الحرم
من الحلق والطيب وغير ذلك والحرم لا يحرم ما لا يحرم فلنا نعم ان اشتبهان اذا اجتمعا
في اثبات حكم واحد واحدهما اقوى يضاف الحكم اليه ويجعل الاخر كالمعدوم في حق
اضافة الحكم اليه كالكافر مع المؤمن والمجاز للرقبة مع الكافرة فانه يضاف التلف الى
المؤمن والمجاز لانه اقوى ولكن ليست احرام الحج اقوى من الاحرام العمرة فان احرامها
بانفراده يحرم على المحرم بها جميع ما يحرم احرام الحج فكانا متساويين فلا يجعل احدهما تابعا
للاخر وفيه نظر لانا لم نذكر فيما سبق في الجواب عن قول الشافعي يجب الدم على
من جامع في العمرة بعد ما طاف اربعة اشواط قياسا على ما جامع في الحج بعد الوقوف

معلوم

يحرم

بعرفة انما سنة يجب انشاء اظهار التفاوت وهذا حرج في الاعتراف بان احرام العمرة
في التاثير ليس كاحرام الحج فالقول بانهما سنة وبان فيه يتاتى ذلك ومنهم من قال ان تقرير ذلك
من السؤال والجواب لا يحال بنفي ايجاب تداخل الكفارتين كما اذا جنى المحرم على صيد المحرم حيث
لا يجب عليه جزاءان كحرمة الاحرام وحرمة الحرم بل يجب عليه جزاء واحد للتداخل لانا نقول لا نم
ان القياس صحيح لعدم المماثلة بين المقيس والمقيس عليه بيانه ان حرمة الاحرام اقوى
من حرمة الحرم لانا بالاحرام يحرم عليه ما لا يحرم بالحرم كالبس والجماع وبالحرم لا يحرم ما لا يحرم
بالاحرام فاستتبع اقوى الحرمتين اوناسا توجب كفارة واحدة بخلاف الحرم واحرام العمرة
فانهما سواء لانا بكل واحد منهما يحرم ما يحرم بالاخر فاوجب لكل واحد منهما كفارة الا ان
التفاوت بينهما في اداء الافعال والاكمال لما فيه انتهى قيل بل جناية الحرم اقوى
من جناية الاحرام ولذا يجوز الصوم في جزاء جناية الاحرام ووجب جناية الحرم بل يلزم
قيمة يتصدق بها وهذا مشترك الورود بين التقديرين وكذا ما قيل ان الاحرام شرط
والشروط تتداخل بلا خلاف وكذا ما يقال ان الحرم وان لم يحرم على المحرم ما لم يحرمه
الاحرام لكنه حرم على من لم يحرم عليه الاحرام اي الحلال وما هذه الحرمة كحرمة الحرم
قوة فظهر ان لكل واحدة من الحرمتين قوة من وجه فتعارضا الوجهان فاستوت الحرمتان
وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على القارن فيما اذا كان قبل الوقوف
بعرفة واما بعد الوقوف بها فقد اجمع يجب عليه دمان وفي غيره مما يظهر ان
دم واحد لان احرام العمرة بقي في حق التحلل لا غير ومن المتعصبين لشرح الكتاب
من اورد هذا في صورة الاعتراض ثم قال في جوابه بعيد هذا وان كان شيخ الاسلام
ذكره ووجه البعد ان احرام العمرة بعد الفراغ من افعالها لم يبق الا في حق التحلل فلحقه
فكان قبل الوقوف وبعده سواء ولم يدر ان ما ذكره تعميم للايسر او لا وجه له فلا
يصلح جوابا والحق ان ايجاب الدمين على القارن مشكل وفيه نوع حكم اما الاول

فلان

فلان احرام العمرة قد انتهى حقيقة بعد الفراغ من اعمالها وتقرر الانتهاء بالاتيان بما هو
من خصائص الحج وهو الوقوف ولم يبق الا في حق التحلل ضرورة احرام الحج وما ثبت
بالضرورة لا يظهر في غير موضع الضرورة فلا يظهر في حق الجناية واما الثاني فلانهم اوجبوا
دما واحدا فيما اذا حلق يوم النحر وفيما اذا جامع او لبس المخيط او تطيب واوجبوا دما
واحدا فيما اذا حلق يوم النحر قبل الذبح وفيما اذا افاض ما بحرفة قبل الغروب
او طاف للزيارة جنبا وفيه واحدة او قتل الصيد بعد الوقوف فانا كان الاحرام
باقيا لوجب شمول الوجود وان لم يكن باقيا شمول العدم فالقول بالافتراق لا يخ
عن حكم الا ان يجاوز الميقات غير محرم استثناء من قوله فعليه دمان اي على القارن
دمان في كل صورة يجب فيه على المفرد دم الا في صورة واحدة وهي صورة تجاوز الميقات
بلا احرام ثم احرم بعد المجاوزة لها ولا بد من هذا حتى يكون قارنا وقد نص عليه صاحب النظم
في مقاله زفر حيث قال وهو اذا جاوز غير محرم فقد ما يلزمه فيه دمان فاعلمه وفي الحقائق جاوز
الميقات بغير احرام ثم احرم واخل الميقات وقد ما فعليه دمان عند زفر وعندنا واحد فالواقع
في بعض النسخ من قوله ثم كرم بالعمرة او بالحج ليس بصحيح اذ لا يوجد القران في الواقع
في سائر ما من قوله غير محرم بالعمرة او بالحج اي انما يتجاوز ما اراد القران الميقات يوجد
القران الا ان فيه خلل من جهة اخرى وان شئت الوقوف عليه فاسمع ما يتلى عليك قال
الشيخ ابو الحسين القدوري في شرحه مختصر الكرخي وليس في الاصول من يجب على المفرد
دم وعلى القارن دم الا في هذه المسئلة له ان ادخل النسك في احرامين ولنا ان الواجب
عليه عند عبور الميقات احد الاحرامين للحج او العمرة لا احرامان فاذا جاوز بلا احرام
ثم احرم بهما ادخل النسك على احرام واحد وهو الذي وجب بحرمة الحرم فيجب عليه جزاء واحد
ولهذا لو جاوز الميقات بنية ثم احرم بحجة لا يلزمه بترك احرام الحج عند الميقات شيء بالاتفاق
الى هنا كلامه ويوافق هذا التفصيل ما اجمله المصنف تقريبا وجه قول ابي حنيفة ومن معنا

... ومنها فيما اذا حلق يوم النحر قبل

تبين ان الشرط هو التجاوز غير محرم اصلا لا التجاوز غير محرم بالعمرة او بالحج فالصواب
انا يقال الا ان يجاوز الميقات غير محرم ثم يحرم بالحج والعمرة وبهذا من المواضع التي
وقع فيها الخلل ولم يتامل فيها الناظر وفي هذا الكتاب من الشراح وغيره والله اعلم بالصواب
واعلم ان الشيخ ابا الحسن القدوري انما اراد بالمتن في قوله وليس في الاصول معنى كب
مال من محظورات الاحرام والحكم لا ما يعمها وغيره كما توهم فقيل في قول القدوري الذي
هذه المسئلة نظر لانا قد بينا في اخر فصل الطواف ان ابا العارف اذا افاض قبل الامام كب
عليه دم واحد كالمفرد وكذا اذا طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا وقد رجع الى اهله كب
عليه دم واحد وكذلك القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا فعليه فيه واحد كذا ذكر في
الاجناس وكذلك اذا حلق قبل ان يذبح يلزمه بجنايته دم واحد كذا ذكر محمد في اصل
الجامع الصغير فان المعنى في الصورة المذكورة في اصل الجامع الصغير ليس ما اراد
الشيخ لان الموجب له تقديمه على سببه على ما مر بيانه والذي ذكره في الاجناس منها
الا انه احترز عنه بقوله في الاصول فان قلت ما ذكره مضاعف الجزاء على القارن انما
هو فيما كب عليه سبب الكفارة لا سبب الغرامة فان ما وجب عليه سبب الغرامة
لا يضاعف وقل على هذا ما نقل الشيخ ابو العباس الناطفي عن مناسك الاصل وقال حلال
او قارن او مفرد بالحج اذا قطع شجرة من الحرم مما لا ينبته الناس فعليه قيمة واحدة لا يضاعف على القارن
لان هذه الغرامة لم تكن على جهة الكفارة ولهذا لا تسقط بالصوم فلا وجه لصوم المتمتع ومن
قول النص وكل شيء فعله القارن قلت مراده كل شيء فعله القارن من محظورات الاحرام بنية
قوله بناء على انه محرم باحرام واحد ما مع بناء الخلاف على هذا يدل على ان الكلام في
محظورات الاحرام خاصة فلا خالفه لانه اخر الاحرامين من الميقات فيلزمه لكل
واحد منهما دم واحد اعتبارا بسائر المحظورات الا يرى انه لو دخل الميقات من غير
احرام فاحرم بحج ثم دخل الحرم فاحرم بعمرة فانه يلزمه دمان لترك الاحرام من الميقات

هكذا

هكذا هذا والمص خالف سنا عادته حيث ترك وجه واعتذر بانه انما ترك لضعفه ولا يخفى
ضعف فكم من وجه ضعيف ذكره وليس ضعفه بحيث لا يستحق الالتفات اليه ولنا ان المعنى
عليه هذه الميقات احرام واحد لتعظيم البقعة ولهذا لو احرم من الميقات بالعمرة واحرام
بالحج واخل الميقات لا يجب عليه شيء وهو قارن وترك واجب واحد لا يجب عليه دمان
بخلاف المشتهر به انه لما دخل الميقات واحرم بالحج واخل الميقات وجب عليه دم لترك
وقته ولما دخل مكة صار منهم وميقاتهم في العمرة الحل فاذا احرم من الحرم فقد ترك
الميقات فيجب عليه دم اخر لذلك واما في مسئلتنا لم يترك الوقت الا واحدا
بترك التعظيم البقعة وبهذا التحرير تبين ان المص لم يصب في تبديل عبارة الترك
بعبارة الناخير حيث قال وبتاخيره واجب واحد لا يجب الا جزاء واحد وسيكشف لك
هذا المعنى في اول الباب الاتي ذكره باذن الله تعالى فعلى كل واحد منهما جزاء كامل وقال الشافعي
رح عليهما جزاء واحد لان لو اشترك حلالان في قتل صيد واحد في الحرم لا يلزمهم الا جزاء واحد
هكذا هنا فرجع وجه الى قياس الكلابية على الوقاية وستقف على الفرق بينهما باذن
الله تعالى لان كل واحد منهما بالشركة يعني في قتل صيد يعيبه جانيا وهذا في الظهر بحيث لا يحتاج
الى البيان ومن تعرض لبيانه بقوله لان الفعل الذي لا يقبل التجزية اذا صدر من فاعلين
يضاف الى كل واحد منهما كمال في القصاص وكفارة القتل لم يدر ان الحاجة الى البيان بما ذكر
فيما اذا كان لا بد من اضافة الفعل الذي وقع فيه الشركة اي هي من الشريكين بتمامه
القصاص وفيما نحن فيه لا حاجة اليها وقد نبه على هذا بقوله جناية تتوف الدلالة يعني
ان يعيبه جانيا بالدلالة وجب عليه جزاء كامل والجناية في المباشرة للقتل فوق
تلك الجناية ايضا الظاهر ان تخفى فوجوب الجزاء الكامل فيها بالطريق الاولى وهذا
اي كون الجناية فوق تلك الجناية ايضا الظاهر ان تخفى فيما تعرض لبيانه قائلا واما ان
جناية تتوف الدلالة فلانه قال بالحل وهنا صار كمن استفتى بالمصباح بعد طلوع الفجر

ابن همام

عماد

انما ضعفنا بذلك لعدم الحاجة اليه في الكفارة على ما تقف عليه في المسئلة الاتية باذن الله تعالى

عماد

الاصباح ح

ولو اشترك حلالان في قتل صيد الحرم هو الخالق ما سبق بوجهين احدهما ان الشريكين ثمة مان
وهنا حلالان والثاني ان الصيد ثمة غير مقيد بالاضافة الى الحرم وهنا مقيد بها وبهذا القدر هو
المخالفة لا يكون احدهما عكس الاخر كما سبق الى وهم من قال وهو عكس المسئلة المتقدمة
لان الضمان بدل عن المحل ولان الحرم في الحرم عين الاحرام متعدد فيتعدد الواجب يجب
عليهما واحدة لانه ضمان المحل وعلى كل واحد منهما كفارة لانها ضمان الفعل قال الشيخ ابو حنيفة
الكرخي فاما الشريك محرم وحلال في قتل صيد في الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال نصف
القيمة لان الضمان لا يتبعض في الحرم ويتبعض في حق الحلال فافهم سر المعال واذا باع
المحرم صيدا او ابتاعه سواء كان بيع وشراء قبل القتل او بعده على ما يفهم من تفصيل
في التعليل فالبيع باطل لان الصيد في حق المحرم محرم العين فلا يكون مالا متقوما كالخمر
فلهذا لا يجوز شراؤه اصلا سواء اشتراه من محرم او حلال كذا في المبسوط وما هنا ظاهر
ان بيعه جائز فاسد الا باطل وقد نص عليه من قال ثم اذا قبض المشتري وعطب في يده
فعليه وعلى البائع الجزاء لانهما قد جنيا عليه البائع بالتسليم والمشتري بالاثبات اليد عليه
ويضمن المشتري للبائع ايضا لفساد البيع ولو رده على البائع يجب على المشتري الجزاء
للتعدي بتسليمه اليه وجعله عرضة للهلاك ويبدأ من الضمان للبائع ثم قال ولو وقع البيع
بين الحلالين ثم احرما او احرم احدهما فوجد به عيبا ليس له ان يرده وكما يرجع بالنقصان
ولو غصب محرم من محرم صيدا فرده وجب عليهما الجزاء بالتسليم والتسليم وان هلك في يده
غلب مالكه وقيمة صاحبه هلك وجب عليه ارساله ولا يجوز له ان يبعثه الى صاحبه فان ارسله
يجب عليه الضمان لصاحبه ويرجع من الضمان الى الشرع الى سائر كلامه وكذا ما قال
لا شك في صحة البطلان ان باعه بعد الذبح لانه ميتة واما اذا كان حيا فلا شك فيه واذا
كان هو المشتري لان محرم العين في حق لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر اضاف التحريم الى العين
فيكون ساقطا التقوم في حقه كالخمر وهذا هو النهي لنهي ارادوا نص بقوله لان نهي التعرض

عناية

صاحب التبيين

امام

واطلاق

واطلاق اسم النهي على التحريم اطلاق اسم السبب على المسبب وانت علمت ان اضافة
التحريم الى العين يفيد منع سائر الانتفاعات والكل ندرج مطلق التعرض حاصله خارج
الصيد عن الحلية لسائر التصرفات فيكون تعليق تعرض ما بها جنا فيكون تبعا لعينه فيبطل
الا انه لم يعب في زعمه انه في قول المص لانه لم يعب في زعمه ان في قول المص لانه نهي التعرض
اطلاق اسم النهي على التحريم فان في اطلاق النهي على المحرم لا يلزم منه اطلاق النهي على التحريم
كما لا يلزم من اطلاق المامور به على الواجب اطلاق الامر على الوجوب ومعرفة ان الوصفين
لمتباينين او اشترب احدهما على الاخر فيتصادق المشتقان منهما وقال الشيخ ابو العباس
الناطفي لو اشترى او باع حال احرامه الصيد نقض الحاكم البيع وان قبضه المشتري
فاستهلكه والبائع محرم والمشتري حلال فعلى البائع والمشتري قيمة الصيد للكفارة
ولا ضمان عليه اي على المشتري للبائع وان كان صادفه حال احرامه وان صاده وهو
حلال ثم احرم ثم باعه حال احرامه فعلى المشتري قيمة للبائع واذا اختلفت ما كونا
عليك فهذه وقفنا على ان المص لم يصب في الحكم ببطلان البيع على الاطلاق في الصورة المذكورة
وكذلك من قال في شرحه قال المص لان بيعه جائز فرض للصيد الامن والتعرض للصيد الامن
باطل فالبيع باطل لخروجه عن محلية البيع بتحريم الفرع كخروجه عن محلية الزنى لذلك
والبيع المضاف الى غير محله باطل ثم انه لم يصب في تقريره المقدمة العائد والتعرض للصيد
الامن باطل حيث ذكر الباطل في مقام الحرم وفي زعمه ان تحريم الشرع عينا من الاعيان
لخروجه من محلية البيع كيف والخمر محرم العين مع ذلك ليس بخارج عن محلية البيع
ولهذا لا يبطل بيعه مطلقا بل يفسد في بعض الصور من الخلل فتامل ومن اخرج طيبة
من الحرم هذا من احكام الحرم ولهذا اطلق مانع ينتظم الحرام والحلال فعليه جزاؤه
اي جزاء الام واولاد وهذه الاشارة الى كون الصيد مستحق الامن بالرد الى المامن
اي الموضع الامان وهو الحرم لا الى كون الغيبة مستحقة الامن بالرد الى المامن كما سبق

الى بعض الاوهام فقدس الى وجه احتمال ما يكون التانيث في الاشارة لاكتسابه المشار اليه
بالاضافة الى المؤنث بقوله لان المضاف مثلا لا يعدو ان يحذف مقام المضاف اليه لفظا والمعنى لانه
ضمير النطفة ولا نعم النطفة صفة شرعية بخلاف نحو شرفت صدر العمامة من الدم والثالث
في الاشارة انما هو باعتبار الخبر فقدس الى الولد كلام كسائر الصفات الشرعية كالملك و
الرق والحرية والتدبير والكتابة فيضمن الولد كالام فان قيل ينتقض هذا بولد المغصوب
حيث لا يضمن فلما الفرق بينهما من وجهين احدهما الولد في النطفة حق الادمي وهو طالب
للروح في كل ساعة فاذا لم يرده حتى هلك تحقق الهلاك بعد المنع بخلاف المغصوب لان
صاحبه لم يطلبه حتى اطلبه ومنعه الغاصب يضمن فعلى هذا لو هلك ولد النطفة قبل
ان يتمكن من الرد لا يضمن كما في ولد المغصوب والثاني من الفرق ان سبب الضمان
في صيد الحرم ازالة الامن وقد وجد في الولد لانه كما يحدث تحدثه مستحقا للامن وقد
اثبت فيه الخلف باثبات اليد عليه فيضمن وفي المغصوب سبب الضمان ازالة
يد المالك ولم يوجد في الولد وعلى هذا يضمن ولد النطفة كيف ما كان ومن المتصدين
لشرح الكتاب من اخطأ في تقرير السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فلانه قال
ونقض بولد المغصوبة فانها واجبة الرد الى مالكها وهذه صفة شرعية ولم يشر الى
ولدها فان ايراد النقض غير مضمونة ولا يخفى ما فيه من الخبط حيث لم يفرق بين العلة والحكم
فان مراده من الصفة ما هو العلة وكونها واجبة الرد حكم شرعي واما الثاني فلانه قال
والواجب ان الصفة الشرعية سرت الى الاولاد اذا لم يكن مانع وهنا المغصوبة
تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية لان بناءه ايضا على عدم الفرق المذكور ثم ان
فيه تخصيص للقاعدة المذكورة بلا ضرورة فالصواب في الجواب ان يقال المراد من الصفة
ما هو العلة والعلة هنا المغصوبية وهي ليست بمشروعة فلهذا لم تسر الى الاولاد
واما الذي ذكره في صدر الجواب ثانيا حيث قال ولانه تصور بالانعتاق في الاولاد

لان الغصب

لان الغصب ازالة اليد المحقة وهي في الاولاد ويتحقق لعدم ثبوت يد عليها حتى فلا
بالغصب ولا يذهب فندا سابق تحريره حيث قال ولان تصور بالانعتاق والذي
لا يتحقق نفسها لا تصور بالعتق ما افضى عنه نفسه حيث قال وهي في الاولاد لا يتحقق
ولم يقل وهي في الاولاد لا يتصور فان اوفى جزاء الام بعد اخراجها من الكرم ثم ولدت
اولادا اخر سن فليس عليه جزاء الولد واما وجوب جزاء الام فعلى حاله اذا وجد الواجب
لا يسقط الوجوب بل ينتهي وهذا هو السر في تخصيص النفي بجزاء الولد ومن لم يتنبه له
يرى عبارة المص بقوله فلا شيء عليه اصلا واما وجه تصديره هذه المسئلة بالواو التفريع
فباعتبار ان عدم وجوب جزاء الولد فيها لعدم ما هو الموجب له المذكور في المسئلة الاولى
لان بعد اداء الجزاء اي لان الام بعد اداء جزائها ولو قال لانها لكن اولى لم يتوقف ولهذا
يملكها لزوال الامان بشبهة ولهذا يملكها الذي اخرجها ولو ذبحها لا يكون ميتة لزوال
الامان وشبهته لان ذلك بسبب الامان او شبهته فان قيل اذا كانت شبهة الضمان
باقية لوجوب رده الى الكرم والاولاد لما ولدت بعد زوال العصمة عن الام لم يوجد فيها
حكم العصمة لا اصالة ولا تبعا لما ذكرنا لا انها زالت بعد ما كانت كما هو المفهوم
من كلام من قال لانه حين اوفى جزاء الام ثبت الام غير معصومة فكذا الاولاد لان
وصول الخلف كوصول الاصل يعني ان وصول القيمة الى محلها وهو الفقراء كوصول ضحية
الى محلها وهو الكرم ولا خلاف في ذلك كون الفقراء فقراء مكة وانما خصهم بالذكر من قال
ان وصول القيمة الى فقراء مكة كوصول النطفة الى مكة ولو وصلت اليها ثم ولدت فمات
الولد لا يجب شيء فكذا هذا الزكاة لا يصال اليهم ولان التعليل لا يدخل في
محل الخلاف لا لانه لا بد منه في تمام الكلام كما سبق الى بعض الاوهام فقيل فيه نظر
لانه يجوز ان يصرف القيمة الى فقراء مكة وغيرهم معا فاذا اوفى الجزاء الى غيرهم
سقط الضمان ايضا مع انه لم يصل الخلف الى فقرائها فلا يستقيم التعليل بان وصول

تساؤل

جزاؤها اي ح

عامة السلف

عامة البيان

محل الوجه الفريد

نظر

الخلق الى فقراء مكة كوصول الاصل الى الحرم والله اعلم بالصواب **باب مجاوزة**
الميقات بغير احرام لما فرغ من بيان الجنايات باحرام واحكامها شرع في بيان
الجناية بغير احرام لمناسبة بينهما وانما افرد لها بابا مستقلا لما بينها وبين التي تقدم بيانها
من التقابل على ما بينت عليه انفا وتقديمها في الذكر مع تاخرها وقوعا عن الجناية
بغير احرام لكمالها في معنى الجناية ولهذا ينصرف اليها اسم الجناية في الحج عند الاطلاق
وافراد اهل الكوفة وكانا من نية الحج او العمرة لانه اذا لم يكن من قصده ذلك لم يرد
دخول مكة فجاوز الميقات غير انشاء الاحرام لم يجب عليه شيء لكمال الوقت على ما ياتي
بيانه واما الذي ذكرنا وبقولنا ولم يرد دخول مكة فيفهم من المسئلة الاتي ذكرها
بقوله فان دخل البستان لحاجة فله ان يدخل مكة بغير احرام بستان بني عامر
بموضع قريب من مكة واهل الميقات خارج الحرم وهي التي سمى الانا كله فهو قادم
بعمرة كما انا عليه انا يقول عليه دم الا انه اكتفى بما فهم اقتضاء ما قوله بطل عنه دم الوقت
وسبب وجوبه ما اشار اليه بالاضافة الى الوقت ترك الوقت ووجه انه لما انتهى الى
الميقات وجب عليه الاحرام منه لقوله عم لا يجاوز الميقات احد الا محرما رواه ابن
عباس رض فاذا جاوزه حلالا فقد ارتكب المنهي عنه فاشار رح الى ذات عرق
تخفيفا بالتركيب على ظاهر حال الكوفي والا فالمرجع اليه والى غيره من المواقيت
سواء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه قال ان عاد الى الميقات يجاوز الميقات
الاول وهو ابعد منه الى الحرم سقط عنه الدم والا فلا يسقط وهذا عند ابي حنيفة رح
واصل ذلك ان المواقيت التي وقتها رسول الله صلعم اخر الغايات التي بالاحرام منها
وهذا لان التوقيت لا بد له من غاية والتقديم عليها يجوز بالاتفاق فعلم ان المراد
منه النهي عما يلي الاحرام فاذا جاوز ثم احرم فقد ترك جزءا من الاحرام بين
الميقات والموضع الذي احرم فيه فدخل النقص في احرامه فلزمه الدم جبرا للنقصان

ثم اذا عاد

ثم اذا عاد الى الميقات ولبى منه يسقط الدم عند ابي حنيفة رح وعند صاحبيه يسقط بالعود
على الاحرام ولا يشترط التلبية وعند زفر لا يسقط وان عاد ملبيا لان جنايته لم ترتفع
بالعود ولابي حنيفة رح ان المستحق عليه انشاء الاحرام من الميقات بتلبية واجبة عند الاحرام لا بعده وهو
وان لبى عند الميقات الا انه اتى بتلبية غير واجبة فلا يصير مؤديا كما لا مانة كخلاف ما اذا
عاد واحرم من الميقات وبهذا التفصيل تبين القصور فيما قيل لان حق الميقات انشاء
الاحرام والراجع اليه ليس بمنشئ وصار كما اذا افاض من عرفات يعني ان الافاضة انما
يجب على المحرم بعد الغروب فلو افاض قبله ثم رجع الى عرفات بعده ثم افاض فانه لا يسقط
عنه الدم وجب عليه بافاضته قبل الغروب بالعود المذكور كذلك هنا ولنا انه ضم تدارك المتروك
وهو حق الميقات لا قضاء وذلك توهم في اداته انما اجمل الكلام في هذا المقام ولم يبين انا
المتروك ما فيه لينطبق الكلام على القولين فانه لو فصل المتروك واعتبر التلبية فيه لا ينطبق
على قوله وما لم يتبين لهذا قال في تعليل ما ذكره لان الواجب عليه كونه محرما عند الميقات
تعظيما له لا انشاء الاحرام عنده الا يرى انه لو احرم من دويرة اهله وجاوز الميقات
محرما لم يجب عليه شيء مع انه ليس بمنشئ للاحرام عنده ولم يرد انا تعليله بالوجه المذكور
انما ينطبق على قوله لما بقي منه شيء وهو انه قبل البيان ان المتروك ما فيه الابطال ووجه
الحكم بانه قد تدارك قبل اوانه ولهذا سلك مسلك التفصيل في هذا المقام ما قال بعد تقريره
بحجة زفر ولهما ان حق الميقات ان يكون محرما عنده الا يرى انه لو احرم من دويرة اهله
ومر بالميقات محرما لا شيء عليه فاذا عاد الى الميقات بعد ما احرم فقد تدارك ما هو الواجب
عليه وهو كونه محرما عند الميقات فسقط الدم ولنا ان اصل الميقات في حق الافاق الحج وبهذا
التفصيل تبين انا ما زعم ان الحجة على زفر قد تمت قبل بيان المتروك لم يصب في
زعمه على ما مر منا ان الواجب عليه استدامة الوقوف الى الغروب وبالعود بعد الغروب
لا يتحقق تلك الاستدامة التي فاتت بعوده محرما يعني ان مجاوزة الميقات ملبيا ليست بواجبة

عناية نهاية

عناية البيان

عاد البستان

باب الشرب

كلام

عناية

ولهذا الواجب من ميقاته اهله لا يجب التلبية عند الميقات بالاجماع ومما يناقض هذا الجواب
عما ذكره زفر ومما لم يتنبه لهذا قال فان قلت ينبغي ان لا يسقط عنه الدم عاد ملبيا او لم يعد
كما قال زفر لان التلبية بعد المجاوزة نفل وباتيان النفل لا يخرج عما عليه من الواجب قلت
الخروج من الواجب ابدا انما يكون بصرف ماله الى ما عليه والذي ماله ليس الا النفل ثم انه
لم يدر ان ما اورده من تمام كلام زفر في هذا المقام لان العودة في الاحرام من ميقات
اهله يعني ان اصل الميقات في حق الافاقي ان يحرم من ميقات اهله تعظيما لبيت الله تعالى الا ان
رخص له التأخير الى الميقات فصار الميقات آخر الغايات فاذا انتهى اليه حلالا وجب عليه
التلبية والاحرام عنده فاذا ترك ذلك بالمجاوزة حتى احرم وراء الميقات ثم عاد فان
لم يتدارك ما هو مستحق عليه فسقط الدم فان لم يلبي فلم يأت بما استحق عليه فلا يسقط
الدم عنه الواجب قبل ان ينتهي الى الميقات لان موضع احرامه ميقاته وقد لبى عند ما في الميقات
المعروف من كونه ميقاتا للاحرام في حقه فلهذا لا يفوته ترك التلبية عنده قيل ولانا حنيفة
ما روي ان رجلا جاء الى ابن عباس رض وقال اني جاوزت الميقات ثم احرمت فقال
ارجع الى الميقات ولب والا فلا حج لك فاشترط التلبية عند الميقات ولا يذهب عليك
ان ابا حنيفة لا يقول باشتراط التلبية عند الميقات بل يقول انها واجبة عنده ويقول
بالجبر بالدم ولو كانت شرطا في الحج لما كان كذلك فالقائل المذكور لم يفرق بين الشرط
والواجب والفرق واضح فان الشرط من الفرائض واعلم ان الناظرين في هذا المقام من شراح
الكتاب وغيرهم واتفقوا على ان العودة في حق الافاقي انما يكون من ميقات اهله وهذا لا يخلو عن
اشكال اذ اليه ينتهي الحج صلعم ولا احرم اصحابه رض الا من ميقات اهله فكيف
يصح اتفاق الكل على ترك العودة وما هو الا فضل فتأمل وهذا الخلاف اشار الى الخلاف
المذكور في تأخير احرام العمرة عن الميقات ولو ذكر الخلاف في تأخير احرام الحج عنه
ثم قال وعلى هذا الخلاف اذا احرم بعمرة بعد المجاوزة كما قال غيره لكان اولى كما لا يخفى ثم ان

ما في الشرح

عامة البيان

لكان

حقه

حقه ان يقول مكان الاحرام في مكان قوله مكان العمرة ولو عاد ما ابتدأ الطواف مما يشعر
ظاهره اعتبار القيد الذي اشار اليه بقوله حتى دخل مكة وطاف للعمرة في الخلافية ملاكان
مبني هذا على اعتبار ذلك القيد ثم كان مقتضى اتساق الكلام وحسن الانتظام تقديمه
باداة التعريف والترتيب كما لا يخفى على ذوي الافهام فاستلم الحجر انما ذكره تنبيها على ان
المعتبر في ذلك الشوط التام فان المسنون الفصل بين الشوطين بالاستلام والا فهو
ليس بشرط فيما ذكره بقوله لا يسقط عنه الدم بالاتفاق وهذا لان السقوط بالرجوع
باعتبار مبتدأ الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الافعال يستلزم
بطلان ما وجد منه من الطواف ولا سبيل اليه بعد وقوعه مقدمة واللازم فاسد فكذا
الملزوم وهذا الذي ذكرنا اذا كان الكوفي الاتي ستانيا عامر به بيوت الحج او العمرة كلمة
او لمنع الحج فالكلام في العمرة ايضا كذلك ووقت البستاني اي وقت احرامه البستاني
لان البستاني غير واجب التعظيم تعليل لعدم لزوم الاحرام في الصورة المذكورة ولا يرد
منه في تمام الكلام لا ما سبق الى بعض الاوهام من ان جواب من يقول ان البستاني
في المكي سواء في ان لا متعة لهما ولا قران فيكون البستاني من اهل مكة فينبغي ان لا يدخل
فيه بغير احرام كما في مكة نعم لو قيل انه نقض الحج الجواب عنه لكان له وجه فاذا دخل
التحق باهله هذا اي التحق باهله بمجرد الدخول على ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه شرط
فيه نية الاقامة فيه عشرة ايام حتى قال ان نوى الاقامة بها وهي خمسة عشر يوما
فهو مقيم على سفره فلا يدخل مكة الا بالاحرام لانه ما صار كاهله كذا في الزيلعي
هذه العبارة لانه صار متوطنا بالبستان فصار بمنزلة اهله وقد مر ما قيل في فصل
المواقيت حيث قال وما كان داخل الميقات فوقته اهله معناه اهله الذي بين المواقيت
وبين الحرم كذا وقت الداخل الملتحق به هذا صريح في ان المعتبر في قوله ووقته
البستاني عائد على البستاني على الداخل لانه لا يكتمل السياق والسباق ولا يكتمل حسن

ما في الشرح

كذا في مكان نسخة ان يقول مكان الاحرام لا يقول مكان الحج

ما في الشرح

الاساس كما لا يخفى على من له المزاق فان اخره ما من الكل تفريع على قوله والمراد بقوله
ووقته البستان الخ ومن دخل مكة بغير احرام واحد وكذا ان مر اراد دخول مكة كحاجة
لزمه اما حجة او عمرة كما اذا دخلها زائرا وعند الشافعي لا شيء عليه اذا دخلها لا بنية النسك
فيه للخاطبي وعلى ما كان منزله داخل الميقات ولنا حديث ابن عباس رض عن رسول
الله صلعم انه قال لا يحل دخول مكة بغير احرام وقال يوم فتح مكة وانما احلت لي ساعة
من نهار فثبت انه لا يجوز دخولها الا باحرام العمرة او الحجة تعظيما للبيت فان تعظيمه لازم
لا يسقط بحال والخطابي ما رضي لهم رسول الله صلعم لانه يلزمهم الحرج بالاحرام في كل دخول
وكذا المكي وما كان منزله داخل الميقات وليس الافاقي في معناهم فعند القياس واذا
ثبت هذا فنقول من دخل مكة بغير احرام ثم عاد الى الميقات من تلك السنة فاحرم
بحجة عليه بدرا وحجة الاسلام او عمرة منذورة سقط ما وجب عليه من العمرة او الحجة
بسبب دخول مكة بغير احرام قال في شرح مختصر الكرخي والايضاح هذا استحسان
والقياس ان لا يجزيه وهو قول زفر وجه القياس ان مجاوزة الميقات اوجب عليه
حجة او عمرة فلا يسقط وكذا ما وجب بسبب اخر من حجة الاسلام وحجة منذورة وعمرة
منذورة كما اذا نذر وقال لله علي حجة فانه لا يسقط عنه ما وجب به حجة الاسلام
عاد الى الميقات بعد ما وارت السنة واحرم بحجة الاسلام او احرم بما وجب عليه
بالنذر من الحجة او العمرة فانه ايضا لا يسقط ما وجب عليه ما وجب عليه بمجاوزة الميقات
من الحجة او العمرة بلا خلاف والمص في اخراجه الشيء عما جزء الاعتبار به حيث قال وهو الصحيح
اعتبارا بما لزمه بسبب النذر وصار كما اذا كملت السنة مع ان قوله في تقدير وجه
ايضا الثلثة كلاهما اذا كملت السنة ظاهر في الاعتبار به ثم ان جمع بين القياس
والاعتبار معناه القياس في قوله وهو القياس اعتبار الخ على ظاهره والجامع في
الصورة المذكورة ان كل واحدة منها واجبة بسبب غير سبب الاخرى واما ما وجب على

بالدخول بمنزلة

بالدخول

بمنزلة ما يجب عليه بالنذر في ان الشروع ملزم كالنذر كما لا يتادى المنذور بحجة
الاسلام كذا الشروع بنا ولنا ان تلاقي المنذور في وقته تقرير لوجه الاستحسان وتعليل
اما الواجب عليه اما يكون بما عند دخول مكة تعظيما لهذه البقعة الشريفة لان يكون احرامه
لدخول مكة على التعيين الا يرى انه لو اتى بحرمة في الابتداء بما عليه من الحج للملزمة شيء كذا
هذا ونظيره ما لو نذر ان يعتكف شهر رمضان جاز صومه عن صوم الاعتكاف لان
الواجب عليه ان يكون صائما في هذا الاعتكاف وقد وجد صوم رمضان في مدته فلا حاجة
الى غيره بخلاف ما اذا كملت السنة لانه لما لم يتعين حق البقعة كملت السنة صار بالتفويت
ويتأدى في وقت مقصودا فلا يتأدى الا باحرام له مقصود كما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان ما قضاه ولم يعتكف ثم اذا اراد ان يعتكف في العام القابل في شهر رمضان
عما لزمه لم يجز عنه لانه بالتفويت صار مقضيا عليه بصومه التابع له وصار مطلقا
عن الوقت فلا يتأدى بصوم رمضان كما اذا لزمه الاعتكاف بالنذر المطلق لانه صار
ويتأدى في وقت قبل سلمنا اما الحجة تفوت ويتأدى لكن لانه اما العمرة تفوت
لعدم توقتها بوقت معين فينبغي ان تسقط العمرة الواجبة بدخول مكة بغير احرام بالعمرة
المنذورة في السنة الثانية كما تسقط بها في السنة الاولى واجيب بان تأخير العمرة الى
ايام الحج والتشريق مكروه فاذا اخرها الى وقت مكروه صار كالمفوت لها فصارت حينئذ
الا يخفى ضعف كلامه ما اذا كملت السنة له يتعرض للجواب عما اعتبره الخالق حيث كان
حقه ان يذكر الجواب عنه اولا بان يقول كلامنا في لزومه بالنذر لانه لزومه مقصودا
فلا يتأدى في ضمن حجة الاسلام وعمرة الحجة او العمرة مما لزمه مقصودة بل باعتبار
التعظيم فاذا اتى بحجة الاسلام فقد اتى بالتعظيم فتسقط عنه ثم يذكر الجواب عما تعرض
له ومن جاوز الميقات بغير احرام اشتمل هذه المسئلة على ثلثة احكام المص فيها وتخاذها
باحرام من الميقات وسقوط الدم اما الاول فلان الاحرام عند لازم لا يجوز التعدي

ما في الشريعة
من قال بل باعتبار ترك
التعظيم لم يجب
كما لا يخفى
منه

الا باداء افعال الحج او لضرورة الاحصار ولم يوجد واحد منهما فيلزمه المضي فيه فيفعل جميع
ما يفعله في العمرة الصحيحة ويكتب جميع ما يكتبه في العمرة الصحيحة كذا في البدائع ومن قال
لا كذا المراد عنه بعد الشروع فيه الا باداء الافعال لم يجب في حق المستثنى في الاداء
لما عرفت انه يخرج عنه بالاحصار ايضا واما الثاني فلانه التزم الاداء على وجه الصحة
ولم يات به فصار كما اذا افسد الحج والجامع وقوع الاحرام لازما بصحة الشروع والتزام
الاداء على وجه الصحة ومن قصر الجامع على الاول فقد قصر وكذا قصر من قصر في التعليل
على المقدمة الاولى واما الثالث فلانه لما قضاها باحرام من الميقات فقد انجبر به ما نقص
من حق الميقات بالمجاوزة عنه بغير احرام فصار كمن سهى في صلوته ثم افسدها فقضاها
فانه يسقط عنه سجود السهو وعلى قياس قول زفر لا وجه لاقحام لفظ القياس
لان القول بما ذكره منقول عن زفر قال صاحب المنظومة في مقالة لو جاوز الميقات
ثم احرم والدم فيه صار حاملا ما يسمى بعود ملبيا وبالفا والقضاء ثانيا و
قال صاحب الحقائق المسئلة الثانية جاوز الميقات بغير احرام فوجب عليه دم ثم احرم
داخل الميقات بحج او عمرة ثم افسد احرامه قبل العود الى الميقات ان كانت عمرة بالجماع
قبل ان يطوف لها اكثر طوافها وان كانت حجة بالجماع قبل الوقوف بعرفات سقط
عنه الدم عند عمر نالانه وجب عليه قضاء ما فاته وذلك بالقضاء وقال زفر لا يسقط
عنه ذلك الدم اذا جاوز الوقت بغير احرام ثم احرم فقضاه الخ ثم قضاه فانه
يسقط عنه دم الوقت عند الثلاثة خلافا لزفر وفي ما جاوز الوقت بغير احرام محل خ
للاختلاف المذكور وقد نقلنا مفصلا عن الحقائق آنفا وقال زفر في تعليل قوله لا
الدم بمجاوزة الميقات صار واجبا فلا يسقط بالقضاء كما لو وجب عليه الدم بالتطيب
او لبس المخيط فانه لا يسقط عنه باداء الخ وهذا ما ذكره المص بقوله هو بمجاوزة
حد بغير ما من المحظورات من قال فلا يسقط بفوات الحج بدل قولنا فلا يسقط بالقضاء

عمامه

عمامه عامه البيان

عمامه

وقال

وقال فانه لا يسقط بفوات الحج بدل قولنا فانه لا يسقط عنه باداء الحج فقد اخطأ في كل احد
مما معاني كلامه ولنا انه يجب قاضيا عن الميقات بالاحرام منه اي من الميقات في القضاء
وهو اي القضاء كما الفائت فيقوم مقامه مكانه اي به ابتداء ومن وهم ان الغير يسرح الى
القضاء فقد وهم وما فهم ان الكاف يقتضي ان يكون مثل كما وما يماثل الفائت هو المقضي
وهو القضاء والفائت ما التزم اداؤه على وجه الصحة ومن وهم ان الضمير يرجع الى القضاء
فقد وهم انه الاحرام ابتداء فقد وهم ولا يندم به اي بوجوب المقضي غيره اي غير الميقات
من المحظورات لان الدم انما وجب في سائر المحظورات لنقصان يمكن في الاحرام الاول
والجبر لا يقع باصل العبادة كسجدة السهو في الصلوة يقع بها الجبر وبالصلوة لا يقع اما
هنا فالدم انما وجب بترك اصل الاحرام من الوقت وقد اتى باصل الاحرام منه في القضاء
فينوب عما تركه لان اصل العبادة ينوب عن الاصل ومن وهم ان الضمير في به
يعود على فوات الحج فقد وهم وكذا وهم من وهم انه يعود على مجموع فوات الحج وقضائه
وما حال يعود على الثاني انما قال به لانه زعم ان هو في قوله وهو كله الفائت يعود
عليه وقد ما فيه واعلم ان الاندمام وان كان من الالفاظ المحدثة فانا اهل الله لم يجوز
واعرف فاندم لانا عرفته بمعنى له اجد وحقيقة يعود الى فوك فات وليس له مطاوع
كذا العدمت او ليس فيه اصالة فعل وكذا في المفعل والابتع يعني انفعل الابتع علامة
وتاثيره ولهذا كما قولهم انعدم خطأ الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله
اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطأ المستعمل اولى من الصواب النادر
فرض الفرق بين المحظور المجاوزة وسائر المحظورات فبطل الاعتبار الذي يعارض قوله
هذا عليه واذا جاوز الخ انما قيد بقوله بغير احرام لانه لو احرم كما صار مما وكذا الموضع
كلا فيفاته ميقاته فلو احرم فيه لا يشاء عليه عاد الى الحرم او لا فعليه شاة والاصل
فيه ما مر في فصل المواقيت من ان ميقات اهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة الحل وهو

عمامه عامه البيان

نهايه عمايه

عامه ايضا

الذي ذكره بقوله لان دخوله الحرم وفر جاوز بغير احرام فوجب عليه الدم لتركه حرمة
الميقات فوقع الاختلاف بين ايمتنا الاربعة والمتمتع اذا فرغ من عمرته انما قيد هذه المسئلة
في الجامع الصغير بالمتمتع لانه احرام القارن بالحجة وعمرته ميقاتي فلا يرد هذا الحكم فيه فعليه دم
لتركه حرمة الميقات باحرام قارن الحرم لان ميقات المتمتع بالحجة مكة واهل فيه قبل
انه يقف بعرفة عدل هنا عن اسلوبه وكان حقه انه يقول كما قال فيما سبق واهل فيه
او لم يهل قبل ان يقف بعرفة فوقع الاختلاف الذي تقدم ولم يصب في العدول عنه
لانه قوله وهذا على الخلاف الذي تقدم انما ينتظم حق الانتظام مع الاجمال في سياق
الكلام المنطبق على الاحوال وذلك بترك قوله فلا شيء عليه على ما نبهت عليه آنفا
وانما قال تقدم في الافاقي وان كان المتمتع ايضا افاقيا لانه في حق احرام الحج كالمكي فكان
ليس بافاقي فقال عليه لما كان اضافة
الاحرام الى الاحرام من اهل مكة وممن منزله داخل الميقات جنايته واضافة احرام
العمرة الى احرام الحج من الافاقي كما سيجيء وذكره بخلاف العكس فقد اجتمع في
الاضافة اعتباران فبحسب الاعتبار الاول استحقت ان لا يذكر في باب الجنايات
بل يفرد لها باب على حدة وبحسب الاعتبار الثاني استحقت ان يذكر بابه عقيب باب
الجنايات اذا احرم بالحج بعمرة وكذا الحكم لو قارن بان اهل بهما معا وانما قيد بالمكي
لان الافاقي اذا اهل ولا بالعمرة فطاف لها شوطا ثم اهل بالحج مضى فيهما وعليه دم
الشكر لانه قارن او متمتع وانما لا يصح فعل الحج بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيحة في
حق الافاقي الا انه لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها الاكثر
كان متمتعا لان المتمتع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة والاكثر الطوف حكم الكل والقارن
من يجمع بينهما وانما خص العمرة بالذكر لاختصاص الحكم المذكور بها فان المكي اذا اهل
بالحج فطاف له شوطا ثم اهل بالعمرة فان يرفضها لان احرامه بالحج لحج قد تكرر وقيل

التاكد كان يؤمر برفضها فبعد ادنى وطاف لها شوطا واحدا وانما قيد به لانه اذا
طاف لها اربعة اشواط قيل يرفضها بلا خلاف وقال في المبسوط لا يرفض الحجة
والعمرة لكن يخرج منها وعليه دم لانه صار كالمتمتع ولا يأكل منه لانه دم جبر لارتكابه
المنهي عنه واهل في الشوطين والثلث فقد صرح في الاسلام بوجود الخلاف الذي
ذكره اذا طاف لها شوطا واحدا ولا يذهب عليك ان موجب ما ذكره التقييد بالاقل
لا التقييد بالواحد وما نبه لهذا قال وقيد بطواف شوط واراد به اقل الاشواط
حتى اذا طاف شوطين او ثلثة اشواط كان الخلاف فيه كذلك الا انه نص في المناسك
كما لا يخفى على ذوي التحصيل وما لا رفض العمرة احب الينا عبارة المنظومة وافيتا به فضها
لا رفضه قال في الحقائق نقلا من شرح الطحاوي اعلم ان من واحدا مما اهل مكة او
من اهل كل مما ليس له التمتع والقران لو اهل بعمرة ثم اهل بحجة او على العكس فانه
يكون مسيئا لانه ليس له التمتع والقران ثم ينظر ان اهل بعمرة ثم بحجة قبل ان يطوف
لعمرته فانه يرفض العمرة فيمضي على حجته ويجب عليه لرفض عمرته دم وقضاء لانه
ليس له ان يجمع فلا بد من رفض احدهما ورفض العمرة ايسر وان طاف لعمرته شوطا
او شوطين او ثلثة اشواط ثم اهل بحجة قال ابو حنيفة يمضي في حجه ويجب عليه دم لرفضه
وقضاء حجه وعمرته لان حكم ما رفض الحجة وفي منها بغير الطواف فعليه حجة وعمرة
وما لا يرفض العمرة وانما وضع فيما اذا طاف الاقل لانه لو احرم بالحج بعد ما طاف
لعمرته اربعة اشواط ولا يمكن رفض العمرة لانه اتى باكثرها فيمضي في العمرة ولا يأتي
بالحجة وعليه دم لكن بينهما كفارة لا منتهى الى هنا كلامه وما قوله فيمضي في العمرة
او لا الخ ظاهر انه له بترا ما رفض احدهما فيشكل ما تقدم من قوله لانه ليس له الجمع فلا بد له
من رفض احدهما وقول المص لانه لا بد من رفض احدهما ويمكن ان يقال ان المعنى لا بد منه
في الاحتراز عن ارتكاب لانه لا بد منه من جهة الشرع فلا اشكال لان الجمع

بينهما في حق المكي غير مشروع ولا يذهب عليك ان هذا وان كان الاستدامة على غير المشروع
فلم يجب من حال لانه لابد من رفض احدهما بناء على ما تقدم ان الحج بين الحج والعمرة
في حق المكي غير مشروع فلابد من رفض احدهما حذرا من الاستدامة على غير المشروع
حيث علل بالضعيف بعد التعليل بالقوي لانها اولى حالا من الحج لا لانه فرض ودونها
لان الكلام عام لمن قضى الحج الفرض فرض في حقه انما يجب منها بالالتزام بل لانه الحج
من جنس الفرائض ودون العمرة فكان له شرف ومزية عليها ومن لم يتنبه لهذا
قال هذا في حجة الاسلام وان كان في حجة التطوع فيعلل برفض العمرة بالوجهين
الاخيرين واقل اعمالا لان اعمالها الطواف والسعي لا غير واعمال الحج الطواف والسعي
والوقوف والرمي وايسر قضاء لانها تقضى في كل السنة سوى يوم عرفة ويوم النحر
وايام التشريق والحج لا يقضى الا في وقت مخصوص وهذا ما اراد المص بقوله لكونها
غير موقتة ومن حال واقل اعمالا وهو ظاهر وايسر قضاء لعدم توقتها وقلة اعمالها
فقد ضبط حيث ضبط بين الوجهين واورد الاول منهما وان كان الحاكم الشهيد
قولها اسقى فان قلت اليس قلة الاعمال من اسباب اليسر فيكون ثانيا وجه
التعليل مندرجا في ثالثها قلت لا لان اليسر لا يوجد معها اذا كانت الاعمال مضيقة من
جهة الوقت ويوجد بدونها اذا كانت موسعة من جهتها فان الانسان بالعمل
الكثير في اي وقت كان ايسر من الاتيان بالعمل القليل في وقت مخصوص فدار
اليسر على الوسعة من جهة الوقت لا على العلة من جهة العمل وكذا اذا احرم بالعمرة
ثم بالحج من تمام كلامهما انما وكذا تاييد لقولهما بالظهور قوة تعليلهما حيث عمل بوجهه
في المسئلة المذكورة بلا خلاف ومن لم يتنبه لهذا قال قوله وكذا اذا احرم بين رفض
العمرة احب لكن هذا بالاتفاق لما قلنا بين من الامور الثلثة وفي عبارته تسامح لانه
عطف بقوله وكذا المتفق عليه على المختلف فيه وهو ملبس لا محالة ولم يرد انه على تفسير

تاج الشريعة كافي

نهاية عناية

عناية

المذكور

المذكور بقوله بين رفض العمرة احب لا يكون القول المذكور معطوفا على قوله او احرم
المكي بعمرة بل يكون من تمام كلامهما على الوجه الذي بيناه ويشهد له قوله لما قلنا والمذكور
المذكور انما يلزم على تقدير العطف على ما ذكره ثم ان المحذور الذي ذكره بقوله وهو ملبس
لا محالة ليس من قبيل التسامحات لان التسامح معفو دون الالتباس وقد افضى عن
كون القول المذكور من تمام كلامهما من حال واعتبر اندراج المسئلة بالواحرم بالعمرة
ثم بالحج ولم يات بشيء من افعال العمرة فانه يرفض العمرة اجماعا هكذا اسنا وهذا
العائل وكذا وجها اخر لرجحان رفض العمرة بقوله لانها هي الداخلة في وقت الحج
وسببها وهو العصيان ووكذا وجها اخر لكون ايسر بقوله ولانه لو رفض العمرة
يقضيها فقط ولو رفضها الحج يقضيهما واصاب في كل منهما رفض الحج بلا خلاف
قد عرفت فيما سبق ان مخالف لما في المبسوط وشرح الطحاوي لا محال التعليل
الذي ذكره بقوله لان للاكثر حكم الكل فيتعذر رفضها ما حرم او لا يلزم منه
رفض الحج لاحتمال الحج لانه قد فرع على ابطال هذا الاحتمال حيث قال لانه لابد
من رفض احدهما لان الحج بينهما في حق المكي غير مشروع فالافتقار على هذا القدر
من التعليل بناء على التفريع على ابطال وكف الاحتمال كما اذا فرع في منها اي كما
اذا فرع في منها اي كما يرفض الحج بلا خلاف للتعذر المذكور اذا فرع في منها العمرة
ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك هكذا في بعض النسخ وقد زيد في بعضها عبارة
عندهما ولا حاجة اليها لان الكلام بعد ما جانبهما بدلالة قوله بعيد هذا وله والمراد
ظاهر الا ان في عبارة اقل من وكف قصور التناول لما اذا طاف ثلثة اشواط واكثر الرابع
ومن لم يتنبه لهذا قال وبيانه ظاهر بما يقال انما يرفض الحج عندهما اذا وجد اكثر الاشواط
للعمرة لان للاكثر حكم الكل ولا كذلك اذا طاف لها الاقل حيث يرفض العمرة لا الحج
لانه لم يوجد اكثر الاشواط فصار كانه لم يوجد الطواف اصلا ومن الغافلين عن القصور

كافي

الاتيان

المذكور في العبارة المذكورة من قال اختلف النسخ في بعضها منها وفي بعضها هذا الى حنيفة
وكذلك اذا طاف للعمرة اقل من اربعة وكذلك عند ابي حنيفة رح كذا في كلمة لا من قول وكذلك قال
صاحب النهاية وذكر الامام مولانا حسام الدين الاخسيكثي الصواب وكذلك بين النسخة
الاخرى وهكذا ايضا وجدته بخط شيخين ولكل واحدة من هذه النسخة وجه اما وجه
الاولى والثالثة فظاهر ثم انه لا وجه للنسخة الثالثة لانه لا يكون هذا القول مفيدا
عما قدمه من قوله قال ابو حنيفة رح اذا احرم مكي بعمرة وطاف لها شوطا ثم احصر بالحج
فانه يرفض الحج عندنا خطا من حيث الصواب ثم انه ذكر النسخ التي لا تعويل عليها وترك
ما هو المقول فتامل واما النسخة التي ذكر فيها عند ابي حنيفة رح بدل عندهما فقيل
في توجيهها انها قال وهذا للشبهة الاتية على مذهبه لانه لما استدل بقول ابن الاكثر
حكم الكل فيما اذا طاف اربعة اشواط فتطرقت فيه الشبهة اذا طاف اقل من
وكذلك لكون الاكثر معدوما ولا كذلك حكم الكل فصار كانه لم يات بشيء من افعالها
فيتمكن من الرفض فقال ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من وكذلك عند ابي حنيفة رح لان
يستدل في تلك المسئلة بمعنى اخر وهو الذي ذكره بقوله اما احرام العمرة قد تاكد الحج
وزيد في كلام بعضهم قوله وهذا لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل شتى وعدم
العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يذهب عليك ان نظم الكلام بان يقال عن هذا فالحق
ان يقول لان احرام العمرة قد تاكد الحج ولا فصل بينه وبين التعليل المذكور بقوله
وله ان يدفع الاحتمال الذي ذكره وتلك العلل كما لا تخفى على من انصف وبالتجنب
عن التعسف انعم ورفض عبد التاكد ايسر قال صدر الشهيد في شرح الجامع
الصغير وانما يرفض الايسر اذا استويا في التاكيد والحال متحد بمعنى والحال انه
وجد بعض افعال العمرة ابطال العمل وهو الشوط الذي وجد وفي رفض الحج
امتناع عنه والامتناع عن فعل مشروع بخلاف ابطاله وما قال في الامتناع

عماد الصباغ

عماد

وهو افضل من العمرة

ما في الشريعة

عماد الصباغ

عماد

اهون

اهون من ابطال ما وقع مفيدا به لم يجب لان ابطال العبادة المشروعة ليس بمشروع
وعليه دم بالرفض وانما يلزمه دمان كحرمة الاحرامين لانه يجمع منهي عن احدهما فالتقاء
انما يمكن في احدهما فلذلك لزمه دم واحد لهما رفضه انما اجمله لان ابا حنيفة رح ايضا
يقول بوجوب الدم على تقدير رفض الحج وما لم ينبه لهذا فقال يعني الحج عندنا والعمرة
عندهما فقد فسر الكلام بغير معناه ونزل المرام على غير مغناه لانه تحلل قبل اوانه
فان اوان التحلل بعد وا الافعال لتعذر المضي فيه لكون الحج بينهما غير مشروع فكان
في معنى الحصر وعلى الحصر دم التحلل كذا على هذا الاثر في رفض العمرة قضاء اربعة
اشواط من افعال الحج باحرام جديد لا غير يعني ما جنس ما يقضي فلا ينافي وجوب الدم
عليه ولا حاجة الى اعادة قوله وعليه دم الواقع في بعض النسخ وفي رفض الحج
قضاء وعمرة ولهذا اعطفها على القضاء فمن قال وان رفض الحج قضاء وقضاء العمرة
لم يجب وفي المحيط البرهاني ان صح ما عانه وكذا فلا عمرة عليه لانه في معنى فات
الحج من حيث انه يجزيه عن المضي فيه وفات الحج يتحلل بافعال العمرة ثم بان بالحج من
قابل ومن هنا تبين ان ما ذكر تعليل لتمام الدعوى لا لبعضه كما توهم من قال ما الحج
فلانه صح شروعه فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في معنى فات الحج وفات الحج
انما يتحلل بافعال العمرة وقد تعذر التحلل بافعالها ههنا لانها سابقة على الاحرام بكونه
في معنى فات الحج والتحلل متاخر عنه ولا محال للتحلل بافعال العمرة اخرى للنهي
عن الحج بينهما وما قال لانه في العمرة والحج بين العمرة بينهما منهي فيجب عليه قضاء الحج
والعمرة جميعا فقد اتى بتعليل خاص قبل ولو قضى الحج في تلك السنة بعد ما فرغ من
العمرة ينبغي ان لا يجب عليه الدم لانه لا يصير كفائت الحج الا اذا لم يحج في تلك السنة
لا يجب عليه العمرة بخلاف ما اذا انحلت السنة وكما عند العائل فاقلا عن ان وجوب
الدم لرفض احد الاحرامين لا لانه صار كفائت الحج ثم ان لا انتظام في قوله كالمحصر اذا

عماد

صاحب النهاية

عمدة نهاية

عماد صاحب البيان

تحلل

ثم حج في تلك السنة لا يجب عليه العمرة مع ما سبق عليه من الكلام كما لا يخفى على ذوي
الافهام واعلم ان الظاهر من كلام المص وكلام من صرح وهو ان يكون اللازم منافيا
حج وعمرة واحدة فمن قال في شرحه اي قضاء الحج الذي رفضه في سنة اخرى وعليه عمرة
اخرى غير العمرة التي شرع فيها لكونه في معنى فات الحج لكن يؤدي اولا العمرة التي شرع فيها
ويفرغ عنها ثم يأتي بعمرة اخرى لكونه في معنى فات الحج فقد صرف عما هو الظاهر بلا قرينة
تساعده وان مضى عليها يعني اذا لم يرفض الحج او العمرة لم يجب لانه عين المفروض اولا
ثم ان قوله بل مضى عليها لا ينتظم معه كما لا يخفى لانه اذا مضى افعالها كما التزمها اي اذا فعل
الحج ناقصة وقد التزمها ناقصة واذا فعل العمرة كاملة وقد التزمها كذلك غير انه منهي
عنه كذا في النسخة التي رأيناها وهو اوفق بما في بعض الكتب المعتبرة والضمير عائد على المضي
عليها المتضمن للحج المنهي وهو اولى مما نقله بعض الشارحين قوله غير انه منهي عنها لانه محتاج
الى التأويل بان المراد النهي عنها المجتمعين فيرجع الى النهي عن جمعهما واما الذي نقل بعض
اخر منهم ما قوله غير انه منهي عنها اي عن العمرة فلا وجه له والتوجيه بانها هي المنفية لرفض
الحج فيما اذا لم يشتغل بطوافها والكلام فيه لانها هي الداخلة في وقت الحج وبسببها وقع
العصيان ليس بذاك اذ لا وجه لتخصيص ما ذكره بصورة الاحرام والتعليل المذكور بقوله
لانها هي الداخلة الخ غير منطبق على المعلل فتأمل ومنهم من قال هو والضمير على حذف النسخة
على المنع ولا يخفى بعده فان المناسب تذكيره باعتبار التمتع لانه اشارة الى التمتع لا والتذكير
هو الاصل والنهي لا يعني كشف الفعل بخلاف النهي وذلك اما موجب النهي الفساد وموجب
النهي البطلان والفاسد من مراتب المشروع ولهذا قالوا النهي عن الشرعيات كالصلوة
والصوم والحج يفيد المشروعية على ما عرف من اصلنا وهو ان النهي عن الشرعيات
عند الاطلاق لانه اذا كان مع ما يدل على ان النهي للتنزيه لعينه لا يصح بل يكون باطلا
بالاتفاق والنهي فيما نحن فيه مطلق عن القيد المذكور ومن قال يعني ان النهي اذا كان

كالكافي والتبيين

كفاية

بالشريعة

ينتفع عند النهي لغيره فيصح
ويشرع باصله وانما
قلنا عند الاطلاق ع

ح نخبة

بالشريعة

عماد الدين

في نخبة لا يمنع تحقق المنهي عنه كصوم يوم النحر وغيره وذلك والنهي هنا لمعنى في غيره وهو
مراعاة الكم الافاقي في اشهر الحج لم يصب في تقريره الاصل المذكور لما عرفت ان المعتبر في
اطلاق النهي ما يدل على انه لمعنى فيه لا تقييده بما يدل على انه لمعنى في غيره وان ذلك في
النهي الوارد في الشرعيات لا في مطلق النهي واعلم ان تحقق المشروعية بالمعنى المذكور
لا ينافي ما افاده في اول الباب بقوله لان الحج بينها غير مشروع في حق المكي لان المراد
منه عدم جواز شرعه بالنهي الوارد فيه لا عدم تحققه شرعا اصلا فلا ينافي تحققه على وجه
الفساد فافهم والله الهادي الى الرشاد وباقي رنا انفع ان من الحنفية من قال ملا او ما
ذكر هنا من القول بمشروعية ثم اجاب بانه اراد بقوله غير مشروع فيه مشروع كاملا
كما في حق الافاقي اخطأ في السؤال وما اصاب في الجواب والله اعلم بالصواب وهذا
في حق المكي وهو جبر حق انه يذكر قبل قوله لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه
ثم يذكر بعد هذا التعليل قوله وفي حق الافاقي وهو شكر لما انعم الله تعالى عليه من الحج
بين العباوتين ومن احرم بالحج مكيا كان او افاقيا وفرغ من افعاله ثم احرم يوم
النحر انما ذكره ليتناول النهي ويرفع الخلاف الخ اخرى اعلم انما اضافة الاحرام الى الاحكام
على اربعة اقسام بالنسبة العقلية الخارجة لان الاحرامين للحج اما ان يكون كلاهما
احرام الحج او يكون كلاهما احرام عمرة او يكون الاول احرام حج والثاني احرام
عمرة او على العكس وانما قدم القسم الثالث على الاقسام الباقية لانه اوخل في كونه
جناية ولهذا لا يسقط الدم الواجب بها عن المحرم المحرم ثم ذكر القسم الاول لقوة حاله
لان كلاهما من جنس الفرض وما قال اذا كان احرامه فرضا يجب كذا اذا يكون
المحرم مما اوجبه الاسلام قبل هذا يكون كلاهما نافلة ثم ذكر القسم الثالث لانه
فيه ايضا جناية ودم وهو جبر بخلاف القسم الرابع فانه مشروع ودمه دم شكر
واما الاتيان في الكتبة وكتبة الافعال فلا يكون باعثا للتقديم والا لقدم القسم الاول

عماية

كافي

عماية

على القسم الثالث ولما نظر في تقديم الثالث عليه الى جانب الجناية كان المناسب
ان ينظر اليه في تقديم الثاني على الرابع ايضا والاصل في ذلك ان الجمع بين احرامي الحج
وكذا بين احرامي العمرة بدعة فيكون حراما لكن اذا جمع بينهما لزمه فدا عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح وعند محمد والشافعي رح يلزمه احدهما وذلك لان الاحرام عند الشافعي
ركن ولا يمكن الجمع بين الركنين وعندنا شرط للاداء لكن محمدا يقول هو وان كان
شرطا للاداء الا انه ما شرع الا للاداء فلا يتحقق الا على الوجه الذي يتصور فيه الاداء
واداء جهتين او عمرتين معا غير متصور فلا يتصور الاحرام بالحج التزام محض فالزمه
بدليل انه يصح منفصلا عن الاداء والزمه رح بجناية كثيرة فصار من هذا الوجه كالنذر
بكلام النحر يوم الصلوة لانه لا يقع منفصلا عن الاداء الا انه لا بد من رفض احدهما اما
احتراز عما ارتكب المنهي عنه فانه عدم هذا الجمع بين احرامي الحج والجمع بين احرامي
العمرة من اكبر الكبائر لان البقاء للابتداء اداء كان او قضاء والجمع في الابتداء بينهما
غير متصور وبهذا قال ابو حنيفة رح اذا توجه الى الاتيان باحدهما صار رافضا
للاخر وقال ابو يوسف كما فرغ من الاحرامين يصير رافضا احدهما وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا قتل صيدا قبل ان يتوجه الى احدهما فانه على قول ابي حنيفة رح يلزمه قيمتان
وعلى قول ابي يوسف رح يلزمه قيمة واحدة وكذلك اذا احصر في هذه الحالة كما يحتاج الى
هديين للفصل عند ابي حنيفة رح خلافا لابي يوسف رح وهو ابتناء على قول محمد واداء
عمرتين معا غير متصور نظرا الى ان اداءهما في سنة واحدة فعدم التصور مم وان
اراد اداءهما في ساعة واحدة فلم يكن منقوضا باسنة من اداء الحج والعمرة معا لان
اداءهما ايضا غير متصور في ساعة واحدة وانما قلنا باسنة لان الاحرام بهما صحيح
انما قالوا ان يقال يكون الحج بدعة غير مشروع ولا يرد النقض بما ذكر لانه مشروع
بسبب بدعة فان حلق في الاولى اي فان حلق في الحجة الاولى قبل ان احرم يوم النحر

عناية
من قال واحرام العمرة لم يجب كالحج

عناية
من قال والكلام هنا مع انه حلق لم يجب كالحج

عناية

بحجة

بحجة اخرى لزمته الاخرى لما ذكرنا ان التزام محض ولا يتأتى عليه انتفاء لان الاولى
قد انتهت فلا يجمع فلا جناية وبقي بالنسبة الى الحج فهو ثابت من وجه فلا يعتد به
وان لم يحلق في الاولى واحرم بحجة اخرى صار جامعا بين احرامي الحج وبعد ذلك اما
ان يحلق الاولى في هذه السنة او يؤخر الحلق الى السنة الثانية فان حلق عند تحلل عن
الاولى لكن جنى على الثانية بالحلق فيلزمه دم انتفاعا وان اخر فقد اخر الحلق في الاولى
عن وقته والتاخير عن الوقت مضمون في قول ابي حنيفة رح ولهذا قال وعليه دم فصار
اولم يقصر اي حلق او لم يحلق لان التقصير لا يوجب الدم بل الصدقة لانه ارتفاق
ناقص واما الدم بسبب الحج فغير رواية بما سيأتي فعلى رواية الوجوب يلزمه
دمان دم للحج ودم للجناية على الاحرام الثاني او التاخير ودم اول التقصير بنا بالحلق
ثم بالحلق ثم قال وانما عبر عنه بالتقصير لان وضع المسئلة في قوله ومن احرم بالحج
ثم احرم بتناول الوكر والانثى فذكر اولا لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لما ان الافضل
في حق الرجل الحلق وفي حق النساء التقصير لم يجب لانه موجب تعليل هذا ان يكون
التقصير على صفة غير محمول على معنى الحلق فبينا تاويله وتوجيهه تدافعه ظاهر وقالا ان
لم يقصر فلا شيء عليه قيل انما المذكور مما مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين
احرامين انما يلزمه احدهما وهو المروي عن الامام الثاني شاشي والمذكور في الفوائد
الظهيرية وح ينبغي انما لا يلزمه دم وانما قصر لعدم لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا
في نقل مذهب محمد ومذهبه كذهبهما وانما ان يكون منه في ذلك روايتان ولا يذهب
عليك انما الوجه في مثل هذا هو الحمل على الاختلاف في الرواية واما الحمل على السهو
فلا يرتكب له بلا ضرورة لكن في ذلك الباب رفع الاعتماد على النقل ولا يخفى ما فيه
من الغفلة وما فهم والله الهادي الى سبيل الرشاد ومما فرغ مما عبرت الا التقصير
انما قيد بالقول لانه لو احرم بالثانية قبله يلزمه الرفض والقضاء ودم لرفضه

عناية

عناية

عناية

جوابه بقوله
عناية

عناية

عناية

ولو لم يرفضها واذا لم يجز الاداء الاول وعليه قضاء الثانية وهذا كلام الكل
اذا مضى على عمرته وجهة حيث يجزيه عنها كذا في المبسوط وبعد الفراغ لا يلزمه الرفض
بل يستحب والدم واجب على كل حال فاصرم باصرى من ابوال النعام ثم لم يكن لان معنى
التراخي فيفهم من عبارته فح فلا حاجة لافادته بادات التراخي فعليه دم يعني بالانفاق
لاحرامه قبل الوقت اي لاحرامه بعمرة العمرة قبل الحلق وانما يجب به الدم لانه جمع بين
احرامي العمرة فهذا تصحيح للتعليل الاول لا تعليل اخر ولو قال ابتداء فعليه دم لانه
جمع بين احرامي العمرة كما قاله غيره لكان اخصر واظهر فتدبر وهو دم جبر وكفارة
فلا يحل التناول منه ثم وجب الدم بسبب احرامي العمرة رواية واحدة وفي الحج بين
احرامي الحج روايتان ضعيفة رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في الصورتين
اذا جمع بين احرامي العمرة كما هو مكروه وهكذا الجمع بين احرامي الحج وعلى رواية الجامع
الصغير فرق ووجهه ان الجمع في الاحرام انما كره لاجل الجمع في الافعال وفي الحجتين
لا يتحقق الجمع فعلا لان افعال الحج التي لا يؤدى في هذه السنة وانما يؤدى في السنة
الثانية والجمع بين احرامي العمرة سبب للجمع فعلا بجواز العمرة في كل السنة ولا دلالة
في هذه المسئلة على مذهب محمد كذا قيل فلا يلزم الاحرام بناء على ان الجمع لا يتحقق
عند عدم لزوم احدهما لانه يجوز ان يراد بالجمع ادخال الاحرام على الاحرام وان لم يلزم
الاحدهما ومن اهل بالحج كيفما ما يذكره الاهلال في موضع التلبية اشارة الى السنة
وهي رفع الصوت بالتلبية لان الحج بينها شرع في حق الافاقي دون المكي وهذا حكم
فيعبر عما ذكرنا بذلك قال في الاسرار في تعليل كراهة القران لاهل مكة ولزوم
الرفض لان القران اصله ان يشرع في الاحرامين معا والشروع معا من اهل مكة
لا يتصور الا بخلل في احدهما وهما ظاهر ملغى فيؤل الى الخلل فما قيل كيف اخطأ
السنة لان السنة ادخال الحج على العمرة قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل

الحج

الحج غاية للعمرة وما قال جعل الحج اخر الغايتين لم يكن في اطلاق على العمرة قال
على رفض من السنة ان يضاف الحج الى العمرة ولا يضاف العمرة الى الحج لكن لما لم يوجد الحج
صح لان الترتيب يمكن انما يوجد في الافعال وانما فات في الاحرام وما قال لان
الترتيب وجد في الافعال وانما فات في الاحرام لم يجب ولكان هذا القائل غلط
عما انما موجب قوله ولو وقف بعرفات ولم يات بافعال العمرة انما لا يوجد الترتيب
بعد ومن زاد على ما ذكر قوله فعليه تقديم افعال العمرة على افعال الحج فقد زاد في
الطين بلة اخرى حيث افسد نظم كلام نفسه ايضا لانا موجب قوله عليه تقديم افعال
العمرة على افعال الحج ان لا يكون الترتيب موجودا بعد فتفريعه على ما تقدم عليه من
قبيل تفريع الفعل على ما ينتفي خلافه مع انا نوجهه اليها تفريع على مفهومه قيد الحال
في قوله اذ هي بينة على الحج فيه مشروع وهو انما اذا لم يكن بينة على الحج لا يخرج عما
المشروعية وبناؤنا على الحج لا يوجد قبل الوقوف بعرفات لم يكن رافضا حتى ينتفي
لو رجع عن الطريق الى مكة وطاف لعمرته وسعى ثم وقف بعرفات كان مارنا و
قد ذكرنا ما قيل يعني في اخر باب القران حيث قال ولا يجب رافضا بحج والتوجيه
هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة مع الحج وما يقتضي منه العجب قول من تصدى لشرح الكتاب
وقال في بيان وجه الاعراب قوله بينة نعت على الحال والعامل فيه معنى الاشارة
في هي حيث لم يفرق بين الحضر واسم الاشارة ثم انه اظهر بقوله كذا لكانت مقيدة لكنا
شيخي قوله بينة ايضا من هذه الفتاوى طاف الحج تفريع على ما علم مما تقدم من انه
ما لم يقف بعرفات لا يوجد البناء المحذور فلا يخرج عما هو المشروعية وما يدل الفاء
ما لو لم يكن ثم اما قوله فيما بعد والمراد بهذا الطواف طواف التحية معنى عما
شرح المرام في هذا المقام فما قيل يعني طواف التحية فضول في الكلام يقضي عليها
لزمانا لاضافة في انه لا معنى للزوم بعد المعنى عليها فلا بد من التاويل ما رواه المعنى

عناية

صاحب العين

عناية عناية البيان

ى الاثر

ء

الاعراب

عناية البيان

ما في التوضيح

عناية البيان

عناية

عليهما ثم انه اراد بالمضي عليهما ان يتم افعال العمرة على افعال الحج كما هو المسنون في القران
ولهذا قال عليهما اي على موجبهما المشروع ودون فيهما عما قال في شرحه فمضى على احرامي
الحج والعمرة فقد اخل بتلك الاشارة وما اوهى هذه العبارة بقي هنا شيء وهو ان اللزوم حاصل
بالاحرام المشروع وان لم يشرع في الافعال فلا حاجة الى قوله فمضى عليهما في الاخبار عن
لزومهما بحكم بنيهما يعني على خلاف السنة لان الحج بنيهما مشروع حقه ان يقدم على قوله
وعليه دم لجمعه بينهما لانه تعليل لقوله لزماه على ما مر بيان ان المسكت في الافاق والحج
بنيهما مشروع في حقه فصح الاحرام بهما وموجب الاحرام الصحيح اللزوم وان سنة وليس
به كن هذا ما حصل الفراغ عن بيانه فيما تقدم واعادته هنا لافادة ما ذكره بقوله واذا
لم يات بما هو ركن الا انه لا حاجة فيها الى زيادة قوله حتى لا يلزمه شيء بتركه لانه مفروغ عنه
على وجه التفصيل ولا فايدة لاعادته اجمالا وعليه دم لجمعه بينهما هذا ايضا اعادة بلا افادة
ثم ترتيب قوله وهو دم كفارة وجه اقتضى ذكره هنا لكن لا مقتضي لذكره فيما تقدم ومحظور
التكرار يندفع بعدم ذكره ثم هو الصحيح رد لما اختاره شمس الايمة وخواهر زاده والامام
المحبوبي مما اذا ذبح دم القران فيكون دم شكر ومختار فخر الاسلام ما ذكر في الكتاب لانه
باشر افعال العمرة على افعال الحج من وجه يعني بالنظر الى طواف التحية فيكون مرتكبا للمحظور
من هذا الوجه فلا شكر لكن قران المكي ويستحب اتيانه برفض عمرته قال محمد في الجامع
الصغير واحب الي اتيانه برفض العمرة وانما ذكره بلفظ الاستحباب دون الايجاب لان المؤدي
من افعال الحج ليس به كن فلم يلزمه الرفض الا انه استحب لبناء العمرة عليه من وجه بخلاف
ما اذا لم يات بطواف القدوم حيث لا يكون الرفض مستحبا ايضا واتيانه برفض الحج
لانا احرامه قد تاكد بشيء من افعال العمرة الشروع فيها والشروع ملزوم عندنا يوم النحر
او في ايام التشريق يعني ما امتد بعمرته في الايام التي تمر عمل العمرة فيها لزمته العمرة وهذا
على الطلاق ما زعم انه مقيد حيث قال بعد قبل الحلق او قبل طواف الزيارة فلم يجب

كامل البيان

نهاية

في زعمه

في زعمه كما لم في تعليل بقوله لانه حكم من اهل بها بعد ما حل من الحجة باتي ذكره لانا اتيانه
وذكره على وجه يفهم من ان الكلام هنا على الاطلاق على ما ستقف عليه باذن الله تعالى
لا فلما من ان النهي لا يعدم المشروعية ولا يمنع تحقق الفعل ومن قال يعني قوله لانه
الحج بنيهما مشروع في حق الافاق لم يصب لان الكلام هنا ليس في الحج بنيهما بل في
احرام العمرة في الايام التي نهي عنها فيها ويرفضها هذا عبارة محمد في الجامع الصغير
وقال الشراح معناه يلزمه الرفض من قال معناه اي يلزمه الرفض فقد سهى
في الحج بين عبارتي التعبير لانه قد اتى ركنا الحج وهو الوقوف بعرفات فيصير
باتيانه اي لو لم يرفض العمرة ح يصير باتيانه افعال العمرة على افعال الحج من كل وجه فيكون
خطاء محضا وقد كره عن العمرة اي واكال انها وقد كره متمتع هذه الايام وانما ذكره
على وجه الغيبة على ما ذكره في موضع التعليل لانه لا يصلح وجها مستقلا لوجوب الرفض
ومن توهم انه وجه اخر للزوم الرفض فقد وهم وما ذهم انه ح لا وجه للعدول
عن سنن التعليل بعد التعليل على ما يذكر يعني في باب النوات حيث يقول
العمرة لا يفوت وهي جايزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فعلها فيها فلهذا
اي فلجموع ما ذكره من الامرين المذكورين في موضع التعليل والغيبة وعمرة مكانها
قضاء لها لما بين من صحة الشروع فيها فاما قبل ما الفرق بين هذه المسئلة وبين
مسئلة الشروع في الصوم في يوم النحر حيث لا يلزمه القضاء اذا افسده وهنا
يلزمه قلنا الفرق بينهما ظاهر وهو ان مجرد الشروع في الصوم يوم النحر يلزم المعصية
وهو عدم اجابة ضيافة الله تعالى فيؤمر بالافطار ولا يلزمه القضاء لعدم صحة الشروع
ومجرد الاحرام للعمرة في هذه الايام لا يلزم المعصية لانا المعصية اداء افعالها
فيها لا التزامها في الذمة فيلزمه القضاء لصحة الشروع وهو نظير الشروع في الصلوة
في الاوقات المكروهة فاما مضى هكذا في النسخة المعول عليها وما نقله في شرحه بالواو

كامل البيان

عمامه

ولم يحسن لان العام معام ترتيب بقية الكلام على ما تقدم عليها اي على العمرة التي احرم
لها في الايام المنهية المذكورة وفي بعض عليها اي على الحج والعمرة اجزاء لانه اداها ناقصة
كما التزمها ناقصة واما الذي ذكره بقوله لان الكراهة تلحق في غيرها فانما هو وجه ما ذكره
بقوله لزمته وما لم يتفق على هذا قال ودليله ظاهر وهو كونه مشغولا في هذه الايام باداء
بقية اعمال الحج واما تعظيم الحج فانما هو حكمة هذا الحكم الباعث للكراهة فمن قال في شرحه
وهو تعظيم الحج لم يصب حيث لم يدر ان تعليله بما ذكر لا تذييل له ولم يفرق بين الحكم وحكمة
وقد افصح في قوله فيجب تخليص الوقت له تعظيما عما ذكرنا من التعظيم المذكور حكمة لا حكمة
اما في الاحرام يعني انه كما احرام العمرة قبل التحلل بالحلق او في الاعمال الباقية يعني اذا
كان بعد الحلق ومما يشاهد ان كلام المص فيما سبق على الاطلاق ليس بمقيد بما قبل
الحلق كما توهم لانه اذا كان قبل الحلق يلزمه الجمع بين الاحرامين قطعا فلا وجه لقوله
او في الاحرام لانا الذي يريد المذكور انما يصح اذا كان الكلام المذكور على الاطلاق
وكذا قوله وقبل اذا حلق للحج ثم احرم يدل على ما ذكرنا معنا يلزمه الرفض مطلقا
وقبل اذا حلق للحج ثم احرم للعمرة لا يرفضها فافهم وليلا للتقييد فيما سبق من سوء
الفهم على ظاهر ما ذكره في الاصل قال فخر الاسلام لم يذكر محمد الرفض في الجامع الصغير
وجوابه في الاصل يعني المبسوط مشيد ظاهر وكذا انه لا يرفضها وقيل يرفضها احترازا
عن النهي يعني النهي عن العمرة في هذه الايام كما ذكرنا قال الفقيه ابو جعفر هو محمد بن عبد الله
الهندواني من كبار علمائنا مات ببخارا وصل الى بلخ في سنة اثنين وستين وثلثمائة
ومشايخنا على هذا اي على القول الاخير ومعنى ما ذكره في الاصل انها لا تنقلب ما عليه رفض و
اما ما قبل ومعنى ظاهر ما ذكره في الاصل او لا يرفضها اي لا تنقلب ما عليه رفض فمما لا يتفق
ولا يتفوه به عاقل اذ في بينة فانما فاتته الحج فكذا بالفاء التي تدل على التعقيب والترتيب بينه
وبين ما تقدم فما نقل في شرحه بالواو ولم يحسن في تقييده وفات الحج ما فاته الوقوف بعرفات

فانه

فانه يرفضها اي يرفض الثانية حتى لا يلزم الجمع بين الحجتين او العمرتين لما مر انه بدعة
وذلك انما فات الحج صار احراما لان احرام الحج باق ومعنى اداء لان فات الحج يتحلل
بافعال العمرة فاذا احرم بعمرة يدفع افعال العمرة عمرة اخرى واذا احرم بحجة يدفع
احرام الحج بحجة اخرى فامر برفض الثانية ما عليه اي ينقلب احرامه احرام العمرة
يتعب بنزع الكافظ اي الى اداء العمرة فان قلت تعديته بالى قال في المغرب
وسديد مقلوب قوابه الى فوق وما ذكره هذا ان ضعيف وجريح خلافا لابي يوسف
وفايدته تظهر في حق لزوم الرفض اذا احرم بحجة اخرى فعنده ما عليه رفضها كيلا يصير
جامعا بين احرامي الحج وعنده لا يرفضها بل يمضي فيما على ما بينا في باب القران
متعلق بقوله لان فات الحج يتحلل بافعال العمرة لا بقوله ما عليه انما ينقلب احرامه
احرام العمرة لانه غير مذكور هناك فعليه انما يرفضها اي يجب عليه رفض العمرة
التي احرم بها فعليه قضاؤها اي قضاء التي رفضها بحجة او عمرة قيل او انه لانه
او انه بعد النزاع من الافعال ام او باستعارة الانقلاب لمعنى الصيرورة استعارة
لفظية او على طريقة حمل النظير على النظير وما دابهم حمل النظير على النظير والنقيض
على النقيض ولا يجوز انما بحال ضمنا فيه معنى صار اي ما عليه انما يصير احرامه احرام
العمرة اذ لا حاجة الى الجمع بين معنيي صار وانقلب والتضمين انما يكون للجمع بينهما
والحاجة هنا الى معنى صار فقط على ما ظهر من التفسير المذكور فالوجه ما قدمنا
وما حمله على التضمين ثم اتى بالتفسير المذكور في بيانه طريقة التضمين منا يكون
على بصيرة كما لا يخفى

باب الاحصار

التحلل قبل اوانه واذا كان مالا
نوع جناية حتى كان دم الاحصار دم كفارة ليس للمحصر ان يتناول منه فلذا ذكر
الاحصار عقب الجنايات السابقة المبنية على الاختيار وما قال لما كان من الاحصار
ما هو جناية على المحرم يعني الذي يكون مانعا من العمرة واعقبه باب الجنايات بباب على حدة

نهاية

عما له البيان

نهاية

عما له

عما له البيان

خطر ار

عما له

لم يجب في تحقيق الجناية ببعض صور الاحصار وفي زعمه انما في المحصر لان المحصر
فقد بر واذا احصر المحرم بعدو كافرا كان او مسلما او اصابه مرض او حبس او غير ذلك
مما الموانع مما اتمام ما احرم به حقيقة او شرعا قال الشافعي لا يكون الاحصار الا
بالعدو ويوافقه مالك في هذا القول لنا ان النص ورد في حق النبي صلعم واصحابه رض
وقد احصروا بالحديبية بالعدو الا يرى انه قال فاذا امنتم والامان يكون من العدو
وما يكون من المرض فهو الشفاء وورود النص في العدو لا يكون ورودا في المرض
لانه ليس في معناه وهذا لان التحلل بالهدي في حق المحصر لتخلص من العدو لانه يرجع
الى اهله فيدفع شر العدو عنه والمرض حال لا يفارقه بالاحلال وبهذا التفصيل تبين
انا المعنى فعرف في تقرير وجه المخالف حيث قصر على جماع عدم كون المرض في معنى منع
العدو لا من المرض فالمرض ليس له ان يتحلل الا انا يكون بشرط وذلك هذا احرامه
ولكنه يصير الى انا يبرأ فان كان احرامه بعمرة انها وان كان بحج وفانه تحلل بعمرة
منع من نافع وهو ان مقتضى استدلاله على الوجه المذكور انا لا نجوز التحلل للمحصر الا من حاول
العدو من كل جهة لانه لا ينجو بالتحلل عن العدو ولنا ان اية الاحصار وردت
في الاحصار بالمرض لا يخفى على هذا التقرير من الكل فانا وردت في الاحصار بالعدو
باجماع اهل التفسير فالوجه ان يقال ان الاحصار يستعمل في المرض خاصا او يستعمل
في المرض وفي غيره عاما وهو المنقول عن اية اللغة فهو على الاول صريح في المقصود
وعلى الثاني متناول له ايضا فيثبت على كل تقديره وانما خاصا وهو المنقول عن اية اللغة
او لم ينقل عن احد منهم ان الاحصار لا يستعمل في المرض قال ابن السكيت في اصلاح
المنطق يقال قد احصره المرض اذا منعه من السفر او من حاجة يريدها وقد حصره العدو
وحصر حصرا اذا ضيقوا عليه وقال صاحب الكشاف يقال احصر فلانا اذا منعه
امر من خوف او مرض او غيره قال الله تعالى الذين احصروا في سبيل الله وحصر اذا حبسه من

المنع

المنع او سجن ومنه قيل للحبس الحصير ثم قال وكذا قال الفراء وابو عمرو الشيباني وقال
الامام المطرزي في المغرب ويقال حصر الكافر اذا منعه خوف او مرض من الوصول
لاتمام حجه او عمرته واذا منعه سلطان او مانع قاهر في حبس او عدو قيل حصر
هذا هو المشهور وقال ابو جعفر النحاس على ذلك اي على ما ذكره الفراء الاحصار جميع
اهل اللغة وقال ابن دريد في الجمهرة احصر الرجل اذا منع من التصرف لمرض
او عائق وفي التنزيل فان احصرتم اي فان منعتم من علة وعائق ثم قال هكذا يقول
ابو عبيدة وقال الفيومي في تفسيره فان احصر من الاحصار وانما يعرض للرجل ما يحول
بينه وبين الحج من مرض او كسر او عدو يقال احصر الرجل احصارا فهو محصر فان
حبس في سجن او دار قيل حصر فهو محصور واذا وقفت على هذا التفصيل فقد
وقفت على عدم اصابة المعنى في قوله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار
بالمرض والحصر بالعدو لان مخالفا ما ذكره ابن دريد وابو عبيدة والفيومي وهم من
كبار ائمة اللغة فمن قال في شرحه كلام المص يقول العرب احصر اذا منعه خوف
من العدو او مرض من الوصول الى اتمام حجة او عمرته واذا حبسه سلطان او ظالم
مانع يقولون حصر فالمحصر محرم ممنوع من المضي على اتمام افعال ما احرم لاجله يرد
عليه ان يقال ان اردت ان عامة العرب يقول كذا ويفرق بين الاحصار والحصر
بتعميم الاول وتخصيص الثاني مع عدم صحته لما عرفت من التفصيل المنقول عن كبار
ائمتهم لا يطابق الشرح المشروح وان اردت ان بعضهم منهم ما يقول كذا
فالمحظور المذكور فانيا على حاله واما الاعتراض بانا نقول باجماع اهل
التفسير لان اهل اللغة لا تعلق لهم بورود الاية وسبب نزولها فرد بانا معناه
يعني معنى قولنا ان اية الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة على
ذلك المعنى لا على ان الاية واردة في الاحصار بمرض فلكنه مردود ولا فيه مناصرة

عامة

الكلام على ما دل له الظاهر بلا فائدة لانه اذا ثبت باجماع اهل اللغة ان المراد ذلك المعنى
يثبت به ان سبب ورود الاية الاحصار بالمرض فالاشكال على حاله ولا معنى له
الا بان يقال لا نم ان اهل اللغة لا تعلق لهم بورود الاية وسبب نزولها فان لهم ان
يعينوا المعنى المراد ويلزمه تعيين ما به الورود والسبب للنزول واما الجواب عما ذكرناه
من الخلل في كلام المص من ان ما دل له خلاف ما عليه اجماع اهل التفسير بان النصوص
الواردة مطلقة يعمل بها على اطلاقها من غير حمل على الاسباب الواردة فيها لاجل القرائن
عن استفى الصواب لانه اخذ بتصور ما ذكر وتنزيه لاستدلالنا بوجه اخر فتدبر
وكلل قبل او انه لدفع الحرج جواب عما قول الشافعي رح لانا التحلل بالهدي شرع في حق
المحصر لتحصيل النجاة تقريرا لان التحلل قبل اوانه انما شرع دفعا للحرج والحرج كما يكون
بامتداد الاحرام بسبب العدو جاز بسبب المرض بالطريق الاولى لان الاصطياد وعلى
الاحرام مع المرض اشق من الاصطياد وعليه بلا مرض ومن لم يتنبه لهذا قال في شرح
القول المذكور استدلال بمعقول فيه شائبة التنزيل كانه قال سلمنا ان اية الاحصار
وردت في الحصر بالعدو ولا فرق بين الاحصار والحصر لكن المرض ملحق به بالدلالة
ولم يدر ان ما ذكره استدلال بالنص غاية ليس بعبارته بل بدلالته والاستدلال
بالمعقول انما يكون بطريق القياس ثم انا نتزيه المذكور صريحا في طريق التنزيل
فلا وجه لعبارة الشائبة وان المقدمة القائلة ولا فرق بين الاحصار والحصر مستدرك
في توجيه الكلام واتمام المرام على الوجه المذكور كما لا يخفى على ذوي الافهام والحرج
في الاصطياد عليه اي على امتداد الاحرام لا على الاحرام نفسه كما سبق الى بعض
الاوهام والمراد من الحرج هنا ما يكون مفوتا للمقصود اما بحرد الضرر بحيث لا يكون
مفوتا له فلا يعتبر عذرا في التحلل عن الاحرام نعم يكون عذرا في الجناية وقد سبق
فيه الكلام مع المرض اعظم اذ الكلام في المرض المانع من اداء افعال ما احرم

لاجله

لاجله لما عرفت ان مطلق المرض لا يكون محصرا بل غاية انه يلزمه الفدية ان ارتكب
المحظور ومن غفل عن هذا قال لكثرة احتياجه مداواة ومداراة اي ملبوسه جناية
على الاحرام قال في البدائع ولو سرقت نفقته او هلكت راحلته فان كان لا يقدر
على المشي فهو محصر لانه منع من المضي في موجب الاحرام فكان محصرا كما لو منعه المرض
وان كان يقدر على المشي فليس بمحصر لانه قادر على المضي في موجب الاحرام
فلا يجوز التحلل ويجب عليه المشي الى الحج ان كان يجد ما يحج ويجوز ان لا يجب على الانسان
المشي الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع فيه كالنفقة التي لا زاد ولا راحلة شرع
في الحج انه يجب عليه المشي وان كان لا يجب عليه ابتداء قبل الشروع كذا هذا وقال ابو يوسف
فان قدر على المشي وخاف ان يجحف جاز له التحلل لان المشي الذي لا يوصل الى المناسك
وجوده والعدم بمنزلة واحدة فكان محصرا فيجوز له التحلل كما لو لم يقدر على المشي
اصلا وعلى هذا الخلاف المرأة اذا احرمت ولها زوج او محرم قالت انا محصرة لانها
ممنوعة شرعا من المضي في موجب الاحرام بلا زوج ولا محرم وكذا اذا احرمت بحجة
التطوع فمنعها الزوج او احرمت بحجة الاسلام بلا محرم ولا زوج لانها ممنوعة من
المضي بحق الله تعالى وهذا المنع اقوى من منع العباد ولو احرم العبد والامة بغير اذن
المولى فهو محصر لانه ممنوع من المضي بغير اذنه وللمولى ان يحللهما وما الناظر في هذا
المقام المتصدي لبيان المرام مما ذكره من الكلام ما لم يفرق بين سبب النزول
وسبب الحكم حيث قال فان قيل كيف يستقيم الحمل على المرض والاية نزلت
في رسول الله صلعم واصحابه رض وكان المنع بالعدو قلنا ان النصوص اذا وردت
لاسباب لم تتعلق بها الا ان يكون السبب منقولا معها كقول الراوي سها رسول الله
صلعم فسجد فاما اذا وردت مطلقة عن الاسباب فيعمل بظاهرها ولا يحمل على السبب
فان السبب فيما ذكره من المثال سبب الحكم والكلام هنا في سبب النزول ثم ان

ان سبب الحكم يتعلق به الحكم وان لم يكن منقولا معه وسبب النزول لا يتعلق به الحكم
وان كان منقولا معه ثم قال وكذلك القائل ثم ان كان التاويل هو المنع مطلقا عرفوا
الاحلال بنص مطلق وان كان التاويل هو المنع بالمرض عرفوا الاحلال بالعدو
وبمدلول هذا اللفظ فان النص لما اباح الاحلال بمنع مباحة المرض فالمنع مباحة
العدو اولى بالاباحة لان منع العدو اشد فانه حقيقي لا مدفع له ومنع المرض مما
يزول بالدواء والحمل ولم يدر ان قوله لان منع العدو اشد ينافي قول المص والحنفية
في الاضطرار عليه مع المرض اعظم ثم انه لم يصب في عبارتنا الحقيقي وفي زعمنا ان
المرض الذي يزول منه بالدواء والحمى من اسباب الاحصار والمخالف متمسك
اخر اجاب عنه وكذلك القائل اما المتمسك المذكور فتقديره ان الله تعالى قال في سياق
الاية الاحصار فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك وهذا يدل على ان المريض غير المحصر اذ لا ان غيره لم يكن لذكره معنى بعد ذكر
المحصر واما الجواب فحاصله ان المرض المانع عن الذهاب يحصل به الاحصار وان لم
يتاذ به الراس والمرض الذي يتاذى به الحلق وان لم يمنع عن الذهاب فبالاول
لا يباح الحلق كما ان بالثاني لا يباح التحلل فكانا غيرين وللخصم ان يقول لم يكونا الوجه
الاقتصار على قوله فمن كان به اذى من راسه الخ اذ لا فايدة في الزيادة الباقية
سوى ايهام ان المحصر ليس من جنس المريض واما قوله على ان عطف الخاص على العام
جايز فلا يناسب ولا ينتظم مع سياق الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومنهم
من قال في الجواب عن الوجه المذكور ولا يدل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى
من راسه على المريض ليس بمحصر لانها سيقت لبيان حكم اخر من التخيير عليهم مع
بقاء الاحرام فلانها يكون للمريض الخيار ان شاء بهذا وان شاء بكذا فقوله
اخطا في عدم الفرق بين المرض المبيح للتحلل ثم انا ما اوردنا على الجواب الاول سرد

مهاه

نهاية

نهاية

صاحب التبيين

على هذا

على هذا ايضا فاسد واما تمسكه بقوله تعالى فاذا امنتم زاعما ان الامن يكون عاما العدو
لا من المرض فمدفوع بان الامان يستعمل في المرض ايضا قال تعالى الزكام امان
من الجذام به وياتي في اخر الباب ما يتعلق بهذا المقام من الكلام باذن الملك العلام
واذا جاز له التحلل للمحصر يقال له ابعث الضمير للمحرم يعني اذا وجد فيه سبب الجواز ومن
وهم انه للمحصر فقال يعني اذا بعث بما ذكرنا من دليل جواز التحلل للمحصر يقال له ابعث
شاة فقد وهم ثم ان صفة العطف بالواو لم يقع فيما رايناه من النسخ لانه مرتبط لقوله
واذا احصر المحرم جاز له التحلل يحمل جزاء شرط فمن الضمير انما يعود على المحرم حق
السبق ان يكون بالتاء بان يقال فيقال له ابعث شاة تذبح في الحرم لفظ يذبح على صيغة
المبني للمفعول بالرفع والتانيث على انه صفة شاة ويجوز ان يكون بالجزم وما على انه
جواب الامر بذبحا فيه تكلف وفي بعض النسخ على صيغة المبني للفاعل مسندا الى ضمير
من بالرفع والتذكير على انه صفة يوم ويجوز الجزم على انه صفة شاة وان يكون على
صيغة المبني للفاعل بالتذكير على انه صفة يوم مسندا الى ضمير من وضمير المفعول الراجع
الى الشاة محذوف جواز الرفع والجزم على حاله ثم كلب فيه دلالة على ان التحلل لا يحصل
الا بذبح حيث رتب التحلل عليه فاذا ظن المحصر بانه ذبح هديه فتحلل ثم ظهر انه لم يذبح
كان عليه ما على الذي ارتكب شيئا من محظورات الاحرام لبقاء احرامه نص على ذلك
قاضي خان ثم انه بعد ما بعث هديه يكون مخيرا ان شاء قام في مكانه وان شاء رجع
لانه لما صار ممنوعا من الذهاب لم يبق فرق بين القيام ثمه والانصراف عنه الا
ان الاولى ان لا يستعجل في التحلل والانصراف ان كان في الوقت سعة لاحتمال
زوال المانع ثم وواعد من تبعه بيوم بعيد هذا بالاتفاق اذا كان الاحصار عن
العدو وعلى الخلاف اذا كان عن الحج وكذلك لزوم الاحصار عن غيره موقت عند الله
صيغة مع فلا بد من التواعد حتى يعلم وقت الاحلال وموقت بيوم النحر عندهما فلا حاجة

الى المواعدة فاذكر على الاطلاق انما ينطبق على قوله خاصة على ما مر بعيد في فصل
الصيد حيث قال الهدي قربة غير مقولة فيختص بمكان او زمان وما ذكره ما قيل
العبارة ووجه الاشارة كما توهم فلا يقع قربة دونه اي فلا يقع دم الاحصار قربة دون
الحرم وما قال في شرح ما ذكره فدم الاحصار لم يعرف قربة بدونه احد منهم لم يصب
كالاخير فلا يقع به التحلل اي فلا يقع بدونه الذبح في الحرم التحلل واليه الاشارة اي ما ذكره
بقوله فلا يقع به التحلل ووجه الاشارة ان حتى افاد مد الحكم اي حكم النهي المذكور بقوله و
لا تحلقوا رؤسكم الى زمان بلوغ الهدي مكانه والهدي اسم لما يهدى الى الحرم وبلوغه
الى محله كناية عن الذبح فيه وهذا التفصيل تبين ما في بيان المص وجه الاشارة من التصور
ولا يذهب عليك ان كون الهدي اسما لما يهدى الى الحرم كاف في تعيين المكان ولهذا
اسند الاشارة الى قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحده ولم يضم اليه
قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق فمن ذكره متصديا لشرح كلامه بقوله وفرعه على الشارح
المكان باشارة قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى
الى الحرم والمحل بالكسر عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس نهى عن الحلق حتى يبلغ الهدي
موضع حله ثم فسر المحل بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وليس المراد بعين البيت لانه
لا يراق فيه الدماء فكان المراد الحرم وهذا واضح لم يصب في ظنه الحاجة الى ضم القول
الثاني الى الاول فتامل ثم انه اظهر في قوله وليس المراد عين البيت ومنشأه على ما
افصح عنه تعليل بقوله لانه لا يراق فيه الدماء عدم وقوف على معنى قوله تعالى الى البيت العتيق
ومعقوله عن انا كلمة الى حرف البيت نفسه عن المحلية قال صاحب الكشاف في تفسيره اي وجوب
نحرها او وقت وجوب نحرها منتهية الى البيت لهديا بالغ الكعبة والمراد نحرها في الحرم الذي
هو في حكم البيت لان الحرم هو حرم البيت ومثل هذا في الاساس تولك بلغنا البلد وانا
شارفتوه فاتصل سيرك بكرو وانتهى فالبيت في معناه انما المجوز في الانتهاء اليه

عمادة البيان
عناية

عمادة البيان
نهاية

وقال

وقال ان في يوم لا يتوقف بالحرم ويذبح حيث تحصر ان شاء واجمعوا على انه لو احصر
في الحرم لا يجوز ذبحه في الحل وعكسه يجوز بلا خلاف لان شرع رخصة لا يقال انه راس
في معارضة النص وهو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فلا يلتفت اليه
لانه ليس على ظاهره بالاتفاق لعدم انتهاء النهي ببلوغ الهدي محله بل هو كناية عن ذبحه
على ما نبهت عليه فيما سبق فلا يبقى المعنى الحقيقي مرادا ولهذا لم يلتفت اليه المص في الجواب
عن متمسك المخالف فلما المراد اي اصل التحقيق لا نهاية فلا ينافيه نوع العسر ومن قال
ولهذا لم يستحق التحقيق متى لم يجد الهدي بل يبقى محرما ابدا ولا نهاية لو كانت مراعات تحلل
في الحال كما قال مالك وليس كذلك باتفاق بيننا وبينه فكانه لم يفرق بين الاسقاط و
التحقيق ثم انه لم يصب في قوله بل يبقى محرما ابدا فانا اصحابنا قالوا اذا لم يجد المحصر
الهدي اقام احرامه حتى يذبح او يطوف بالبيت ويسعى ويحلق او يقصر كذا في الجامع وان فعل
يقول اذا لم يجد ثم قوت شاة وسط فيصوم عن كل مد منها يوما وفي قول اخر عشرة
ايام والشاة اوناء اراد بها انطلاق اسم الهدي على الشاة ولا دخل فيه لكونها اوناء
ويجوز الشاة جوازها ضرورة علم حكمها مما قوله واذا جاوز له التحلل يقال له ابعث شاة
يذبحها في الحرم فكان حقه ان يقول وانما جاز الشاة لان المنصوص الخ وما فرع عليه هذا
اقتصر في شرح هذا الكلام على قوله ظاهر وكذا البدنة والبقرة كذا الخ بسبع البدنة
وسبع البقرة كما في الاضحية وليس المراد بما ذكرنا يعني قوله يقال له ابعث شاة يذبحها في
الحرم فكان حقه ان يقول كما قال غيره وهو يتناولها الا ان قصد سوق كلامه على وفق
ما ورد في الحديث حيث قال قال النبي صلعم حين سئل عن الهدي اوناء شاة ومنا
وهم ان المراد من البدنة والبقرة سبعها فقد وهم بعث الشاة بعينها لو زاد عليه
قوله صلى الله عليه وسلم في المقام لان عين الشاة ليست بخارجة عن حد المراد وغايتها ليست بمعتبرة
للاراوة وقوله ثم تحلل اي قول المص في البداية ومن وهم عود الضمير الى الامام القدوري

نهاية عناية

ما في الشريعة

صاحب التبيين
غاية البيان

عمادة البيان

فقد وهم اشارة الى انه ليس عليه الحلق حيث لم يشترط واحدا منهما ولو توقف التحلل عليه
لوجب عليه بيانه فالسكوت عنه في مقام الحاجة الى البيان نوع بيان وسيأتي قول انا حنيفة
ومحمد رح قال في الخلافيات نقلا عن المبسوط خواهر زاده وجامع الجوامع اذا احصر
بنحو العدو لا يجب عليه الحلق او التقصير عندهما وان فعل كان حسنا وعن ابي يوسف
روايتان يجب عليه احدهما وان لم يفعل فعليه دم وفي رواية عنه ينبغي ان يفعل والا
فلا شيء عليه وهو ظاهر الرواية عاد الاطلاق على ظاهر الرواية فالمعنى لم يعتبر قوله
وقال ابو يوسف رح عليه دمه ولو لم يفعل لا شيء عليه لعدم انطباقه على ما روي عنه للرفع
الرواية الظاهرة وذلك ظاهر ولان في الرواية النادرة لان الدم يجب عليه في هذه الرواية
به ثم ان قولهما ليس عليه الحلق او التقصير ليس على اطلاقه بل مقيد بكون الاحصار
في الحل واما اذا كان في الحرم فيحلق لان الحلق موقت بالحرم عندهما فمع هذا كان
عدم حلقه كونه في الحرم لان بعض الحرم بيت منه فلعله عدم كما في اولانه عدم حلق
وامرهم بالحلق لعرف استحكام عزيمته على الانحراف وبيان العذر كونهم فلا
يشتغلوا بعبادة اخرى بعد الصلح وفيه نظر لان تعليل لوجوب الحلق على تقدير كونه
في الحرم بقوله لان الحلق موقت بالحرم عندهما غير تام لان الموقت بالحرم عندهما
الحلق الواجب ووجوبه على المحصر لم يثبت بعد وهل المشاجرة الا فيه وبما قررنا
تبين القصور في نقل ما قال وقال ابو يوسف رح فيما روي عنه محمد رح يحلق فلا شيء
عليه وقال في رواية ابن سماعة عنه لا بد له من حلق لانه عدم حلق عام الحديبية
الاضافة لاولى ملابسة وكان المحصر ابتداء بالحديبية وامر اصحابه رض بذلك يعني ان
النبي عم اقتصر على اتيان ما يدل على وجوب الحلق ولم يات بما يدل على وجوب
الشيء على تقدير عدم الحلق وكان في مقام البيان فدل على انه لا شيء عليه وهذا
البيان انتفى انطباق وليل ابي يوسف رح على تمام مراعاة فقد اعترض عليه بان الذي

عامة الصاح

عامة البيان

وذكر

وذكر ما الدليل يدل على قوله عليه وذلك لما ان مجرد فعل النبي عم في الذي لا يفعل
قربة دليل الوجوب فكيف اذا امر غيره بذلك حيث لا يكون دليلا على قوله ولو لم يفعل
لا شيء عليه فايضا دليل ثم اجاب عنه بان هذه المسئلة عما ابي يوسف رح فيها روايتان
في رواية يكون وفي اخرى واجب والمص اورد دليل رواية الوجوب ولم يورد
دليل الرواية الاخرى لانا دليل ابي حنيفة رح ومحمد رح يصلح دليلا لها فكيف لم يجب في
تقرير السؤال حيث قال لما ان مجرد فعل النبي صلعم في الذي لا يفعل قربة دليل الوجوب
وذلك غير مسلم وبعد التسليم انما يجري نفعا اذا ثبت انه عدم فعل عبادة وذلك
لم يثبت بعد ثم ان قوله وح لا يكون دليلا على قوله ولو لم يفعل لا شيء عليه فايضا دليل
خارج عن سنن الانتظام فان مقتضى سياق الكلام ان يقول وليس فيما يدل
على قوله ولو لم يفعل لا شيء عليه قصور حيث لا يثبت به تمام المدعى لم يجب في
تقرير الجواب بل ما الى فيه الا بشيء عجاب كما لا يخفى على ذوي الالباب ولهما ان الحلق
عرف قربة يعني من الشرع حيث فعله عم في مقام تعليم المناسك وامر به اصحابه رض
واما نص الكتاب اعني قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الاية لا يدل على وجوب الحلق وكونه
قربة بعد بلوغ الهدي محله نظرا الى ان حكم ما بعد الغاية لا بد ان يكون مخالفا لما قبلها
لان حكم ما قبلها التحريم والقدر المتفق مما يخالف الاباحة فلا يثبت غيره ولئن سلم
الدلالة فنقول الحلق يجب للاحلال والدم اقيم مقامه فاستغنى عنه وهذا البيان يتبين
من ما تبينا قال يعني ان كون الحلق قربة مما يعرف بالنص على خلاف القياس فيراعى
فيه جميع ما ورد فيه النص من الاوصاف ومن جملتها كونه مرتبا على افعال الحج فلا يكون
غير المرتب قربة من الحلق فاصل واتضح فساد ما قيل يجب الحلق على المحصر سواء كان
في الحل او في الحرم لاشارة كتاب الله تعالى لان الله تعالى قال ولا تحلقوا رؤسكم حتى تبلغ
الهدي محله وهذا خطاب للمحصرين وقد نهاهم عما الحلق الى ان يبلغ الهدي محله فيكون

عامة البيان

عامة البيان

نوعا مامورين بالحلق بعد بلوغ الهدي محله فلو لم يثبت الامر بعد ذلك لم يكن لذكر
الغاية فايدة لانه لا حلق عليهم قبل الغاية وبعدها جميعا ثم اما الظاهر من قوله فلو لم يثبت
الامر بعد ذلك الخ فاقول هذا طريقة الاستدلال بالغاية فان ما ذكره طريقة القائلين
بحجية مفهوم المخالفة واصحابنا لا يقولون بها واحتجاجهم بالغاية بناء على انه دلالة على
ان حكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها بطريق المنطوق على ما حققنا في بعض تعليقاتنا
ثم ان زاوية الطنبور نغمة اخرى حيث ادعى انه في حرف الغاية المذكورة دلالة على ان
ذلك الحلق الواجب يجوز ان يكون في الحرم مستدلا عليه بقوله لان مكان الغاية غير
مكان المغيا لا محالة ومكان الغاية الحرم فيكون مكان المغيا الكل فيجوز الحلق في الكل
لانهم مامورون بالحلق بعد وجود الغاية وهو بلوغ الهدي محله وهم في الكل ثم ان
اعترض بقوله سلمنا انهم مامورون بالحلق وهم في الكل لكن لا نم انه يلزم من ذلك
اما يكون الحلق في الكل ايضا واجاب عنه بقوله لما سلمت الامر بالحلق وهم في الكل لزمك
التسليم على جواز الحلق في الكل ايضا لان الطاعة كسب الطاقة والعجز لا يقدر على
الحلق في الحرم لانه ممنوع عنه وكلامنا فيه ولا يذهب عليك ان منع كلامه هذا على المنقول
عافوه من قوله اما كان النبي صلعم فلا يدل على انه كان خارج الحرم لان الكعبة على طرف
الحرم تتصل به وكان جبار رسول الله صلعم خارج الحرم ومصلاه في الحرم وبعيد ان يخرج
رسول الله صلعم خارج الحرم وهو يقدر ان يخرج في الحرم وعلى تقدير صحة ما ذكره كان
يكفيه في اثبات جواز الحلق في غير الحرم ان يقول انهم امروا بالحلق وهم في الحل ولا قدرة
لهم على الحلق والطاعة كسب الطاقة فثبت جواز الحلق في غير الحرم وباقي المقدمات
لغو محض ثم انه لم يعبد في قوله لزمك التسليم على جواز الحلق والعبارة الصحيحة لزمك
تسليم جواز الحلق لان التسليم لا يتعدى بعلى ولا حاجة الى التضمين بل لا وجه له
هنا كما لا يخفى فلا يكون منكرا فيرتب عليها سوء كان حقه ان يقول ولم يرد قبلها

عاد البيان

اولا

اولا قوله فلما لم يقع في موقعه وفعل النبي عم واصحابه رض كان حقه ان يقول وامر اصحابه
رض لانا نشك الخالق بامره عم اياهم لا بفعلهم لبعد استحكام عزيمتهم على الانحراف
فيما امروا المشركون منهم فلا يشتغلون بمكيدة اخرى بعد الصلح واما الانحراف بدون الحلق
فلا يعرف به استحكام عزيمتهم لجواز العدو والنزوع على الدخول في الحرم ابتداء الاحرام
اي قال المص في البداية ومن وجه عدو الصد الى الامام الغدوي فقد وجه وان كان
قارنا بعث بدمين وكذا من احرم بحجتين او عمرتين عند الشيخين خلافا لهما والشافعي
ع لا حاجة الى التحلل من احرامين هذا عندنا خلافا لثلثة فعلى ع لما مر انه عند بدخل
احرام العمرة في احرام الحج فيكفيه سعي واحد فانه قبل دخول الامصار قايم مقام الحلق
الحلق ويتحلل القارن بالحلق الواحد من الاحرامين فلم يجز السعي الواحد فلما لا جهة
الكفارة على القارن بتعدد الجناية على احرامين هذا وجه عدم اجزاء السعي الواحد
في هذه الصورة واما وجه الفرق بينه وبين الحلق حيث قالوا في الحكم المذكور مع قبله
مامه فهو ان الحلق في الاصل محظور الاحرام وانما صار قربة لوقوع التحلل به
فكان قربة كونه آلة كالوضوء للصلوة فيكون الحلق الواحد للتحلل عما الاحرامين
كما يكفي الوضوء الواحد لاقامة الصلوتين واما السعي فانه قربة مقصودة بدون
التحلل ولهذا جاز النذر به وما هو قربة مقصودة بنفسه لا يكفي الواحد منه عن
الاثنين كافعال الصلوة ومن قال في تقرير هذا الوجه انما صار اي الحلق قربة
سبب التحلل فكان قربة لمعنى في غيره كالوضوء للصلوة فينوب الواحد عن الاثنين
كالطهارة الواحدة تكفي لصلوة كثيرة فقد اخطأ في قوله فكان قربة لمعنى في غيره لان
كونه سببا للتحلل ليس معنى في غيره بل في نفسه غاية ليس بمقصود اصالة ثم ان
لم يعبد في قوله فينوب فان حقه ان يقول فيكفي حتى ينتظم مع قوله كالطهارة الواحدة
تكفي الخ ثم ان تعدد لبيان وجه اخر للفرق المذكور حيث قال والثاني اي الحلق محظور

عناية

مامه

الاحرام وانما يعتبر فيه بسبب التحلل فان تكرر فلا يخ اما ان كان التحلل
بالاول او بالثاني فان وقع بالاول كان الثاني لغوا وان وقع بالثاني كان الاول جناية
واما الذبح فليس بمحظور فيعم الجميع ولا يذهب عليك ان بهذا القدر مما الفرق لا ينقطع سلسلة
السؤال لان صحة الجمع لا يوجب فتجه ان يقال لم لم يكتف فيه بالواحد وقد اكتفى بمثله في الاصل
فلا بد في دفعه من العود الى ما قلنا او لا من ان جهة الكفارة فيه راجحة والكفارة تتعدد
بتعدد الجناية كما وبتفصيلنا الكلام في هذا المقام تبين التصور في كلام من اقتصر
على بيان عدم اجزاء الهدي الواحد هنا وكذا في كلام من اقتصر على وجه الفرق بين
الحلق والهدي فان بعث بهدي واحد فان بعث المحصر القارن بهدي واحد ليتحلل عن
احد الاحرامين لا يتحلل عنه لان التحلل في هذه الصورة لم يشرع الا دفعة واحدة لما
روي عن عائشة رضي الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلعم في حجة الوداع فاهللنا
بعمرة ثم قال رسول الله صلعم من كان معه هدي فليهل بالحج مع العمرة ثم لا يحل منهما جميعا
وهما زاد على هذا قوله وبالهدي الواحد لا يتحلل منهما فلا يكون له ان يتحلل حلالا لم يجب
لان الكلام هنا في بيان عدم صحة التحلل عن احد الاحرامين بدون الاخر للذ بيان
عدم صحة التحلل بهدي واحد عنهما والفرق واضح لتحلل عن الحج وبقي في الاخر الا ان
احرام العمرة قد بقيت فيما تقدم على ان مقتضى العام ان يقال يتحلل عن احدهما ويبقى
في الاخر الا ان حق الصورة المذكورة لان الظاهر على تقدير الوقوع بناء على ان العمرة
غير موقت فلا حرج في بقاء احرامها بخلاف الحج لان التحلل منها شرع بعد حالة واحدة
اي ما شرع الا في حالة واحدة لما روي انما فكان حقه ان يقول لم يشرع الا في حالة
واحدة واما من قال في التعليل لان التحلل القارن من احد الاحرامين يتعلق بتحلله من
الاخر لان الهدي بدل عن الطواف ثم لا يتحلل باحد الطوافين عن احد الاحرامين فكذا
باحد الهديين لم يعبر في قوله لان الهدي بدل عن الطواف لما عرفت انه بدل عن الحلق

عامة النهاية

عامة نهاية

عامة

ابدايع

ولو كان

ولو كان بدلا عن الطواف لما وجب قضاؤه ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم ويجوز
ذبحه قبل يوم النحر عند ابي حنيفة رح اراد به بيان تعلق ذبح هدي القران بالمكان دون الزمان
على ما افصح عنه بقوله فيختص بالمكان دون الزمان بخلاف ما ذكر مسئلة واحدة لا
مسئلتين بهذا الاعتبار ومن لم يتنبه لهذا قال انما اعاد هذه المسئلة ليصلها بوطئه
لقوله ويجوز ذبحه قبل يوم النحر زيادة وتنبيه بيان ان دم الاحصار اخر فذا اختصاصه
بالمكان حيث لم يكن فيه اختلاف بالزمان لانه مختلف فيه ثم ان قوله زيادة بلا فائدة
كما لا يخفى وقال لا يجوز الذبح للمحرم بالحج الا في يوم النحر ذبح هدي الاحصار موقت مكانا
باتفاق اصحابنا وليس بموقت بزمان عند ابي حنيفة رح سواء كان محصرا في الحج او في
العمرة وقال صاحباه ان كان محصرا في الحج يتوقت بيوم النحر وان كان محصرا في العمرة
لا يتوقت وبذلك صرح شارح اعتبارا بهدي المتعة والقران يعني ان دم ما لا كان موقتا
بالمكان كان موقتا بالزمان ودم الاحصار في الحج موقت بالمكان فينبغي ان يكون
موقتا بالزمان ايضا هذا وجه الكلام وامّا وجه الوقاية فمنه ان يقال وجه قول ابي حنيفة
على ما ستقف عليه باذن الله تعالى ومن لم يقف عليه قال ما ذكره تعليل عدم جواز الذبح
للمحصر بالحج الا في يوم النحر واما قوله ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء فبالاتفاق فلا
يحتاج الى تعليل ولم يدر ان الاتفاق لا ينفي المسئلة عن دليل وربما يعتبر انه
بالحج جامع بينهما وهو الذي ذكره بقوله اذ كل منهما محلل فكما لم يجز الحلق قبل
يوم النحر فكذلك الذبح ولابي حنيفة رح انه دم جناية لوقوع التحلل قبل اداء الافعال
يختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات ما منها ظهر وجه عدم توقف
دم الاحصار في العمرة بيوم النحر بخلاف دم المتعة والقران جواب عن الاعتبار
الاول للامامين لانه دم شك وما هو دم شك لم يعرف كونه قربة الا في زمان
مخصوص من قال وما هو دم شك يختص بالزمان فكذا هذا لم يعبر في قوله فكذا هذا

عامة نهاية

عناية

عامة

لانه في مقام تفريع النتيجة على المقدمتين المرتبتين على هيئة الشكل الاول من القياس
الاقتراني وقد اخرجه مخرج القياس الفقهي وابرز هذا من ذاك كخلاف دم القران
الثاني جواب عن الاعتبار الاول للامامين وكخلاف الحلق عن الاعتبار الثاني لهما
لانه في اوانه فلا بد من توقته بيوم النحر لان مدة الوقوف الذي هو الركن الاصل في
باب الحج ينتهي بطلوع الفجر من يوم النحر والحلق مرتب عليه فيقع في يوم النحر ضرورة
ولا ضرورة عند عدم الافعال فلا يتوقت دم الاحصار وبما قررنا تبين ان قوله لان
معظم افعال الحج وهو الوقوف ينتهي به تعليل المقدر يترتب على الاول فتامل ومن
الناظرين في هذا المقام من تصدى بسط الكلام في شرح المرام فقال وبيانه ان التحلل
على نوعين تحلل في اوانه وهو الذي يترتب على افعال ما احرم لاجله وتحلل قبل اوانه
وهو ما ليس كذلك وللاول لا بد فيه من التوقيت بيوم النحر لان الركن الاصل هو
الوقوف بعرفة وهو ينتهي به اي بوقت الحلق لان وقته يمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر
فلا بد ان يقع الحلق في يوم النحر واما الثاني فانه لا يتوقت على اداء الافعال مجبورة
تقديمها لعدم الضرورة الداعية الى التوقيت بيوم النحر وما لخص فيه من الثاني فكان قياسا
على الاول قياس مع وجود فارق وهو باطل ولم يصب في تنبيه قول المص لان معظم افعال
الحج وهو الوقوف الى قوله لان الركن الاصل هو الوقوف بعرفة لان الاول سلم دون
التكيف والظاهر من الكتاب والسنة خلافه فكيف قال الله تعالى ولله على الناس حج
البيت وقال النبي عم بني الاسلام على خمس منها حج البيت وقد تقدم في الاصول
ان البيت سبب وجوب الحج فالطواف هو المقصود الاصلي الاصل والوقوف مقدمته
وانما قال النبي عم الحج عرفة لفوات الحج بفوات الوقوف بها وذلك لتوقفه بوقت
معين لا لكونه اصل الحج ويرشدك الى فضل الطواف على الوقوف اشتراط الطهارة
للطواف وكونه دون الوقوف في الحرم ثم ان العيني البارزي قول المص ينتهي به عاد على

عناية

الحلق

الحلق وهو زعم عود على وقت الحلق حيث قال وهو ينتهي به اي بوقت الحلق ولم يدر
ان نهاية الشيء يكون من جنسه وقد سبق الى هذا الزعم والى ما ذكره اولا بعض من حسن
الظن بانه من شراح الكتاب والله اعلم بالصواب وفي الاسرار قال الله تعالى
فان احصرتم فما استيسر من الهدي ما تيسر اشتراه وما في ما اشتراه بالقياس
نسخ ولا نسخ على ما قاله درية في الاصول ان القياس يجوز عما معارضة خبر الواحد فان
نص الكتاب والنسخ وراء المعارضة لانه يكون بعد قيامها ابتداء وباب التوفيق والترجيح
فالصواب ان يقال بدل قوله فاشتراه بالقياس نسخ فلا يجوز اشتراه بالقياس
لان القياس في معارضة النص فاسد فان قلت هل لابي حنيفة رح ان يتمسك بعبارة
فما استيسر في اثبات ما قاله قلت قد ذهب اليه من قال في تقرير وجه ولا ما شرع
دم الاحصار سبيل التيسير واليه الاشارة في قوله تعالى فاذا احصرتم فما استيسر من الهدي
والتيسير نبا اذا لم يكن موقتا بالزمان ولكنه ضعيف لان المراعى اصل التيسير وقد تبين
انه مراعى في الهدي لانه يتحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة واذا لم يات بالعمرة
في هذا المقام قضاها في العام القابل مع الحج لكونها دينا في ذمته فان قلت انما وجبت
العمرة لفوت الحج فاذا حج في العام القابل ينبغي ان لا يجب قضاء العمرة كما ان المكفر بالصوم
اذا ايسر فاقدر لا يجب عليه قضاؤه قلت الحج والعمرة بعد الوجوب لا يسقطان بعارض
ولهذا لو دخل شخص في الحج على ظن انه عليه ثم تبين انه ليس عليه فافسده يجب القضاء
بخلاف المنذور في الصوم والصلوة كذا قيل ولا يخفى ما في تعليله بقوله ولهذا لو دخل
شخص في الحج الخ من القصور قال ابن المص في البداية على وفق ما في المختصر الامام القدوري
وما توهم ان الضمير عائد على الامام المذكور فقد وهم هكذا روي عن ابن عباس رض
وابن عمر رض صوابه هكذا روي عن ابن عباس رض وابن عمر رض عن النبي عم صلى الله عليه وسلم انهما
قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل

نهاية عاد البيان
نهاية

العام

عاد الشارح
عاد البيان

وذكر الواو قطعي وما نقل المردي عنهما بالعبارة المذكورة في صدر شرح كلام المص فهو نقل
ما شرحه لا يطابق المشروح والحديث المذكور عام للوقوف فانه الحج بفوات وقت
الوقوف والوقوف فانه بالاحصار لان كلامهما قد فاته عرفة فعليه بوجوب العمرة واما
الحج فانه يجب لصحة الشروع فيه والشروع ملزم وما قال يدل قولنا والوقوف فانه
بالاحصار وبفواته بالاحصار فهذا خطاء كما لا يخفى فان قلت الحديث الوارد ورد
في فائت الحج مصرحا بالعمرة للتحلل ولا تحلل هنا فكيف يجب العمرة وايضا يجب في فائت
الحج علي عدم وجوب الدم بكونه للتحلل وقد حصل بالعمرة فلا يجمع بينهما فيما يقضا العمرة
للتحلل وقد حصل بالدم فلا يجمع بينهما وايضا يلزم الزيادة على قوله تعالى فما استيسر من الهدي
والقياس قلت العمرة انما تجب على من فاته الحج بفوته تعظيما لانه كما لو حلق
للعمرة حصل التحلل من احرام الحج فلا حاجة الى الدم وحصول التحلل بالعمرة ولو تبعا لا قصدا
جعل التحلل بالعمرة في حديث الفائت والدليل على ذلك ان العمرة لو كانت للتحلل قصدا
لما ثبت في حق المحصر في اثر سالم وهو ما رواه عن ابن عمر رض انه كان يقول حسبكم سنة
رسول الله صلعم ان حبس احدكم من البيت طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من
كل شيء حتى يحج عاما قابلا لحصول التحلل بالدم ولما كان للفوت يجمع بينها وبين الدم
في المحصر لانه غير متمكن من العمرة فلا يحصل التحلل كما حصل في الفائت فالدم للتحلل والعمرة
للفوت فلا يلزم العبث واما في فائت الحج على المحصر في ايجاب الدم ولا يلزم الزيادة لان
الاية سيقت لبيان ما به يحصل التحلل واما ما يكون لفوت الحج فساكت عنه فان قلت
يفهم من اثر سالم ان التحلل بالعمرة قلت يحمل على من صبر على دوام الاحرام ليتحلل
بافعالها واراد بقوله ثم حل الحل من احرام عمرة الفوت دون احرام الحج وعلى المحصر
بالعمرة القضاء صورة المسئلة لما توقف صحتها على تحقق الاحصار عن العمرة قدم بيانه
بقوله والاحصار عنها يتحقق عندنا على بيان وجوب القضاء بقوله واذا تحقق الاحصار

تمامه

تمامه

فعليه

١٤٧

ا

فعليه القضا وقال مالك والشافعي يتحلل بوافقه فكما هذا انا بقول وقال الشافعي ومالك
يحل كما هو والكلام مثل هذا الا انها لا تتوقت يعني انما حكم الاحصار لما كان الفوت وسعة
لا كافة لانها لا تتوقت وخوف الفوت انما يكون بمضي الوقت فيختص بالعبادات المؤقتة
وكانوا عمارا حين قضا رسول الله صلعم عمرة فكما سمي عمرة القضا وهذا مذكور في
كتب الاحاديث مشهور عند اصحابه ولانا شرع التحلل لدفع الحرج في ملازمة الاحرام و
الاحرام فوق ما اقتضاه عقد الاحرام فيرتفع الحرج اللازم منه وهذا موجود في
احرام العمرة وهي ادنى من الحج فلما صح رفض الاعلى لدفع الحرج فالادنى اولى الاحصار
بعد التحلل قضاءهما في العام القابل يأتي بالعمرة والحج كما هو طريقة القران وان شاء
اتى بعمرة القران في هذا العام باحرام اخر كما قالوا في القارن اذا فاته الحج
له ان يودي عمرته في عامه باحرامه لانها لا تفوت ثم يأتي بعمرة اخرى لفوات الحج
بترك الاحرام ثم يحلق او يقصر ولا دم عليه لانه يجب الجمع بين النسكين في سنة واحدة
باحرام واحد ولم يوجد هنا ثم يقضي الحج في العام القابل ولا يلزم قضاء العمرتين في
المحصر لانه قد اتى بها غايته انه لا يكون قارنا اما الحج واحدهما اما احدى العمرتين
الحج ان كان فرضا فهو لازم وان لم يشرع وان كان متطوعا فقد لزم بالشروع والعمرة
الاولى لكونه كفائت الحج وبهذا التفصيل تبين ما في قوله فقضاهما بعينه في المفرد ما كونه
بمعنى فائت الحج من المقصور لا قضاء من الثانية المذكور ببعض ما ذكره بقوله اما الحج
واحدهما بعد صحة الشروع والشروع الصحيح في عبارة يلزم اياها على الشارح فانما
بعث القارن هديا اراد بها جنس المبعوث لا التعدد ولا التوحد لانه مفروغ
عنه والنكرة اسم لعدد مبهم على المختار فلا غلط في قوله هديا كما سبق الى بعض الاوهام
ومن المقصر بان تصحيح القول المذكور من جاوز الحد جبل قال ولو قال بعينا
كما ذكره ∴ لانه اسم لجنس ما يهدى الى الحرم فلا ينبغي الا اذا قصد الانواع وبيس

كلاف

بها اولى واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل يأتي بعمرة الفوت اذ ازال ح

تمامه

تمامه

تمامه

ا

بمقصود اداء العدو وذلك معلوم مما تقدم ولا يذهب عليك ان يجوز قصد العدو كيلا
يذهب الوهم من التكنية الى الوجه فذكره الهدي على صفة التثنية في هذا المقام لا لكل بنفسه
الكلام في معناه وهو انه لا وجه لتخصيص القارن بالذكر لعدم اختصاص الحكم المذكور به
فان في المتمتع والمفرد بالحج ايضا ذلك ولهذا وضع الامام القدوري في مختصره هذه المسئلة
في مطلق المحصر وهذا ايضا وضعها في الجامع الصغير في محصر الحج مطلقا وذاب المحصر في كتابه
هذا الاتباع لواحد منهما في العبارة ومما تقدم الاعتذار بما يقال لما كان كلام المص
قبل هذا في القارن لم يره وكذا النظم فقال فان بعث القارن هديا فقد ضبط ضبطا عنوا
لان كلام المص ما قبل هذا في المحصر بالحج ولو سلم انه في القارن لكن لا يلزم هذا العدول
عنه الى المحصر خلل في الكلام مراعاة النظم كيف وقد وجد مثله في قوله والمحصر بالحج اذا تحلل
الخ وانما قوله بل ربما لو قال فان بعث المحصر كان ملبسا في حق القارن فانه يتضح منه
العجب فان بعث القارن هديا وواعدهم انا يذبحونه في يوم معين ثم زال الاحصار الوجه
المختلف بحسب النقل في هذه الصورة اربعة لانه اما ان يدرك الهدي والحج او لا يدركهما
او يدرك الاول دون الثاني او بالعكس والكل مذكور في الكتاب وفي الوجه الاول
لا يلزمه ان يتوجه واما توجه ليتحلل بافعال العمرة جاز لانه هو الاصل في التحلل كما في
فايت الحج والدم بدل عنه وفي التوجه فايدة وهو سقوط العمرة عنه في القضاء فيما قال
لا يلزمه التوجه لعدم الفايدة لان المقصود اداء الافعال وقد فاتت لا يقال لا نم عدم
الفايدة لان القارن اذا لم يدرك الحج يدرك العمرة لانا لا نسلم لانا نقول القارن هو
الذي يؤدي الحج والعمرة في سنة واحدة فعلى هذا التقرير يفوته عمرته في سنة وحجته في سنة
اخرى فعلم انه لا فايدة في ادراك العمرة بعد فوات الحج لم يجب حينئذ لم يدر انه اما لم يتوجه
بعد في زمنه عمرتان وان توجه سقط احدهما فانه قيل اذا كان المحصر قارنا ينبغي انه يجب
عليه اتيانه بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه قادر عليها فلما لا يقدر

عمارة

عمارة

عمارة البيان

على اداءها

على اداءها على الوجه الذي التزمه وهو انه يكون افعال العمرة مرتبة عليها وبفوات الحج
يفوت ذلك وهو اداء الافعال يعني الافعال التي التزمها باحرام القران وهي افعال
الحج وافعال العمرة المرتبة عليها لانه فات فانه قيل اذا كان فايت الحج حقه ان يؤمر
بالتوجه والتحلل بالطواف والسعي حتى قلنا ان الطواف والسعي في فايت الحج غير
مقصود ليس انما المقصود هو التحلل وهو يحصل له بالهدي الذي بعثه ينحره عنه فلم
ان يقتصر على ذلك ثم يقضي العمرة ولو اتى بتوجه لتلا يلزمه قضاء العمرة وفي الوجه
الثاني يلزمه التوجه لاداء الحج وليس له ان يتحلل بالهدي بالهدي لانا ذلك كان يجزيه
عن اداء الحج فكان في حكم البدل وهو قادر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل
فسقط اعتباره كالمكفر بالصوم يجزيه عن العتق اذا قدر على الرقبة قبل اتيانه مع
الصوم فانه يجب عليه العتق كذا هذا وفي الوجه الثالث يتحلل ولا يلزمه التوجه لعجزه
عن الاصل ولا قايد في ادراك الهدي لانه كان في يده بل لان الفرض منه يحصل
بدونه ادراكه وانما علق عدم لزوم التوجه بالعجز عن الاصل وهو فوات
المقصود كما علق به في الوجه الاول لان المراد من المقصود الافعال كلها وفي الهدي
منها وهو غيره فايت منها ومما لم ينبه لهذا قال في شرح كلام المص هذا وكذا في حكم الاحصار
ثابت لعدم القدرة على الافعال وفي الوجه الرابع جاز له التحلل ايضا استحسانا والقياس
ان لا يجوز وهو قول زفر والاستحسان على الاطلاق قول ابي حنيفة لان هذا
الوجه لا يتصور على اصل صاحبيه في الاحصار بالحج على ما نبه عليه بقوله وهذا
التقسيم بين تقسيم وجه الاحصار لا يستقيم على قوله هذا في المحصر بالحج لعدم الافعال
للوجه الرابع على اصلهما لان دم الاحصار بالحج يفوت بيوم النحر فلا يتحلل ان يدرك
الحج ودم الهدي وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على بعض المتصدين لشرح الكتاب
حتى قال وهذا التقسيم بين الوجه الاول لا يستقيم على قوله هذا في المحصر بالحج ولم يدر

الحج ح

عمارة البيان

عمارة البيان

انه يكون في سعادة وكم من غايب فولا صحيحا واقف من الفهم السقيم وانما يستقيم
على قول ابي حنيفة رح لان يوم الاضحى بالحج عنده لا يفوت بيوم النحر فيحمل على اصله ان
يدرك الحج دون الهدي بان يكون ميعاد الذبح اول يوم من ذي الحجة مثلا وفي
بالعمرة يستقيم التقسيم المذكور بالاتفاق من مناظرة وجه قيد الاطلاق في قولنا و
الاستحسان على الاطلاق قول ابي حنيفة رح من اسقط حيث قال والاستحسان
قول ابي حنيفة رح ثم قال وفي الحصر بالعدو يتصور اتفاقا فينبغي ان يكون جوابا فيه
كجواب ابي حنيفة رح انه قدر على الاصل يعني ان ابا حنيفة رح اباحة التحلل للعذر عن
اداء الحج وهو قد زال قبل حصول المقصود بالبدل فيسقط حكم البدل ولا يدخل
تحت وجه القياس من تغيير العذر المذكور بهذا القيد فمن اسقط حيث قال في
شرحه وجه القياس ان التحلل بالحج للمعذور وهذا غير معذور لانه قدر على اداء
الحج لم يصب كالاحصار لضياع ماله مجازا وعلى هذا قيد مجانا فكانه زعم ان المال قد يضيع
لا مجانا وليس كذلك فان صرفه اذا لم يكن مجانا لا يكون ضايعا بل يكون مستفادا به وحرمة
المال كحرمة النفس اي في وجوب الدفع فانه كما يجب على الانسان دفع الغير عن نفسه
يجب دفعه عن ماله ولهذا لو قتل دون ماله يكون شهيدا كما قتل دون نفسه فكما
يكون الخوف على نفسه عذرا في عدم لزوم التوجه يكون الخوف على ماله ايضا عذرا
فيه وبهذا التفصيل اندفع ما قيل هذا الذي ذكره المص من حرمة المال كحرمة
النفس مخالف لما ذكره في الاسلام والاصوليون من ان حرمة النفس فوق حرمة
المال فجاز ان يكون دفاعا للنفس فاذا اكره بالقتل على اتلاف مال غيره جاز
الاقدام عليه ثم اما ما ذكره بقوله فاذا اكره الخ ابتداء واذا اكره به على اتلاف
نفس الغير لا يكون الاقدام عليه واما الجواب عنه بان حرمة النفس فوق حرمة المال
صحيح لانه مملوك مبتذل فاذن بمنزلة المالك المبتذل وكما حرمة نفسه حرمة النفس

صاحب التبيين

عماد البيان

تبيين

عناية

دواخ

عناية

ماحث

ماحث فوق حرمة المال صحيح لانه مملوك مبتذل فاذن بمنزلة المالك المبتذل وكما حرمة
المال تشبه حرمة النفس دون اتلافه ظلما لقيام عصمة صاحبه فيه والى هذا اشار
المص بكاف التشبيه فان الشبهة بين الشيئين لا يقتضي اتحادهما من جميع الجهات والا
لارتفع التشبيه فلا يخرج من القصور والخلل اما الاول فلان قوله ماحث دون اتلافه
ظلما لا يفيد المرام ولا يدخل في حق العام واما الخلل فلان اقتضاء الشبهة بين الشيئين
اتحادهما من جميع الجهات ليس بمذهب وهم واهم والذي يذهب اليه الوهم ويتبادر
الى قبول الفهم هو اقتضاؤه اشتراكهما في كلها او في جلها فكان هذا ينتهض حجة لهذا
ويتعدى لابطالها اما قدر على بقية مناشئ وهو انه يرد على اصل الكلام انما يقال
انه اذا لم يتوجه خوفا على ماله من الضياع فانه الخ ولزمه العود في العام القابل و
كذا العود اضافة ان نفاكفه اعظم مما خافه فلا يفيد وله الخيار ان شاء حج
الى ان ينحر عنه الهدي في الميعاد وان شاء توجه لزوال الاحصار وهذا التفصيل
لما قدمه من قوله جاز له التحلل استحسانا لا التفريع عليه كما سبق الى وهم من قال بعض
على وجه الاستحسان لما جاز له التحلل كان له الخيار ان شاء حج الخ وتصريح المص
قوله المذكور بالواو دون الفاء يرفع هذا الوهم ولا بد من ارفعه اذ لا صحة لتفريع
ثبوت الخيار على التفصيل المذكور على جواز التحلل مطلقا وذلك ظاهر لانه اضرب
الى الوفاء بما وعد بقوله اللهم اني اريد الحج ما التحلل بالهدي وما وفق بعرفة
ثم احصر عما سبق اضال الحج لا يكون محصرا اي لا يثبت له حكم الاحصار فلا يجوز له
ان يتحلل بالهدي لو فوت الامن عن الفوات لان الفرض يسقط اذا انضم اليه الطواف
في اي وقت اتفق منه ولهذا قال عم من وقف بعرفة فقد تم حجه فان المراد منه
تمام حصول الاعمال عن الفوات لما ذكرنا وبما قررنا تبين انه لا وجه للتعليل بالحديث
المذكور لوقوع الامن بالوقوف بعرفة عن الفوات الخ لان معناه لا يظهر الا بما قررنا

عماد البيان

عماد

انما وبعد تقريره بتم المرام بلا حاجة الى ما ليس بنص فيه بل يحتمل معنى اخر فتدبر ومن
الناظر بيانه هذا المقام من اخذ الحديث على ظاهره حيث قال اعلم ان الحاج اذا احصر
بعد الوقوف بعرفات لا يتحلل بالهدي عندنا خلافا للشافعي لان الاحصار لا يتحقق بعد
تمام الحج وقد تم بحجه لقوله وما وقف بعرفة فقد تم حجه لا يقال انه مقدور وعن البيت بغير
حاجز له التحلل كما قبل الوقوف لانا نقول بينهما فرق فلا يصح القياس لان فيما
قبل الوقوف لم يتم حجه وفيما بعد الوقوف تم فافترقا الى هنا كلامه ومنهم من قال من
وقف بعرفة ثم احصر لا يكون محصرا حتى لا يتحلل بالهدي وهو محرم عن النساء حتى يطوف
طواف الزيارة لانا معنى قوله تعالى فان احصرتم اي منعتم عن اتمام الحج والعمرة وقال
عم ما وقف بعرفة فقد تم حجه وانما منع هذا بعد الاتمام فلهذا لا يكون محصرا ولان حكم
الاحصار انما يثبت بخوف الفوات وبعد الوقوف بعرفة لا يخاف الفوت فلا
يكون محصرا ويرد عليه انا اذا اراد بقوله منع هذا بعد الاتمام انه منع بعد الاتمام
ضعيف فلا وجه له لانه معترف ببقاء البعض حيث قال بعد ذلك ولكنه يبقى محرما الى
ان يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر ويحلق او يقصر وان اراد به
انه منع بعد القدرة على الاتمام فيكون ما ذكره بقوله ولانا حكم الاحصار انما يثبت
الخ تفصيلا وتتميما لما ذكره اولا فلا وجه لعد كل منهما وجها مستقلا وما سنا ظهر وجه
اقتصار المص في مقام التعليل على قوله لوقوع الامن عن الفوات والله رب ما اوفق
نظره في التخليص والتحصيل ثم ان لم يجب في قوله لانا معنى قوله تعالى فان احصرتم اي
منعتم عن اتمام الحج والعمرة اما اولا فلان لا يجوز الجمع بين الاوامر التفسير وفرجهما
بشرياوت كلمة اي بعد اتيانه بعبارة المتن واما ثانيا فلان معنى المنقول المذكور منعتم
عن اتمامهما وهذا واضح الا انه اصابه في قوله ولانا حكم الاحصار انما يثبت عند
خوف الفوات واخطاه من حال لان سبب حكم الاحصار خوف الفوات لا ما سبب

حكم

حكم الاحصار نفس الاحصار واما خوف الفوات لا ما سبب فانما هو شرط ثبوته فالعبارة
الصحيحة ما ذكره اولا فانما يستقيم التعليل المذكور باحصار المعتمر فانه امن الفوات لانا العمرة
لا يفوت لعدم توقتها بزمان مخصوص فلما المعتمر بالزمه فرض بابتداء الاحرام فوق ما لزمه فيكون
له الفسخ لانه يلزمه فرض بالمضي فيه فان قيل ابتداء الاحرام موجود منا ايضا لانه يبقى محرما
الى ان يحلق فلما يمكنه ان يتحلل بالحلق في يوم النحر في غير النساء وان لزمه دم لكونه حلق
في غير الحرم فلا حاجة الى ان يبعث دم الاحصار ليتحلل به مما فيه عذر قال حاكم الجليل
الشهيد اذا وقف بعرفة ثم احصر لم يكن محصرا لانه قد فرغ مما حج وكذا يكون حرما حتى
يصل الى البيت ويطوف طواف الزيارة وطواف الصدر ويحلق او يقصر وعليه ترك الوقوف
بالمزدلفة ودم وترك رمي الجمار ودم لتاخير الحلق ودم ولتاخير الطواف ودم في قول ابي حنيفة
وقال ابو يوسف وهو ليس عليه لتاخير الحلق والطواف شيء في قول لانه قد فرغ مما حج نظرا
فتدبر ثم انهم اختلفوا في تحلله في مكان قبل لا يتحلل لانه لو تحلل في مكانه يقع الحلق في
غير الحرم ومكان الحرم والواجب حتى يحلق في الحرم يقع في غير زمانه وتاخيره عن الزمان
اهون من تاخيره عن المكان فيجوز حتى يحلق في الحرم وقيل يتحلل لانه لو لم يحلق في
الحل ربما يمتد الاحصار فيحتاج الى الحلق في غير الحرم فيفوت الزمان والمكان جميعا
فتحمل احدهما اولى ووجه ذلك الاختلاف ان قول محمد في الجامع الصغير وهو محرم من النساء
حتى يطوف طواف الزيارة دليل على انه يحلق في غير الحرم حيث احصر لانه قيد احرامه
بكونه عن النساء فيعلم منه انه يتحلل بالحلق عن سائر الاشياء الا النساء وقال في
الاصل وهو حرام كما هو يطوف طواف الزيارة يوم النحر وهو يدل على تاخير
الحلق الى ان ينفذ في الحرم لانه قال حرام كما هو وقال الامام السنائي رواية الجامع
الصغير اظهر وما احصر بمكة سواء كما لو احصر في نفس البلدة شرفها الله تعالى او
في حواليها واخل الحرم به يشدك الى هذا التعميم قوله كما اذا احصر في الحل وهو ممنوع

عن الوقوف والطواف معا ومن قدم الطواف على الوقوف في الوكر لم يكن
اداء ركن من اركان الحج لكونه ممنوعا عن الوقوف وعن الطواف ايضا فيتحقق الاحصار
عن اداء الحج واما في الاحصار عن اداء العمرة فلانه ممنوع عن الطواف فلا يمكن اداء
ركنها صورة المسئلة بتمامها وحاصلها بالاول حيث قال وذلك لانه لم يكن اداء ركن
من اركان الحج فجاز له التحلل كما لو كان بغير مكة اما اذا قدر على احدهما اعني الطواف او الوقوف
فلا يكون محصرا لان القادر على الوقوف يتم حجه به فلا يثبت الاحصار والقادر على الطواف
قادر على ان يتحلل به فلا حاجة الى التحلل بالهدي كما يأتي انما خصها لان بيانها اهم بقوله
اما واما ظاهر في التخصيص به وكما حقه اما لا يخصها به مع ما نبهت عليه آنفا لانه تعذر
عليه الاتمام بعد الشروع فيه بالاحرام والمحصر من منع عنه لا من منع عن الحج والعمرة
مطلقا حتى لو كان المنع قبل الاحرام لا يكون محصرا لهذا قال بعد عليه الاتمام ولم يقل
تعذر عليه الاداء مع ان الظاهر في ايفاء المرام ما في تعذر الاتمام من الابهام فلا حاجة له
في المقام اما على الطواف لانه يمكنه اتيانه بعينه فيتوصل الى الحج فيتحلل بالطواف والسعي وهذا
لانا المحصر حقيقة معنى فاتت الحج وفاتت الحج تتحلل بافعال العمرة والدم بدل عن افعالها
في حق المحصر وهنا قدر على اصل الافعال فلا يجب عليه الدم وهذا اولى وعلى هذا قوله فلا يكون
محصرا لم يجب لانا عدم كونه محصرا غير متفرع على عدم وجوب الدم عليه بل الامر بالعكس
فلما بينا يعني بقوله لوقوع الاسماء الفوات لا بقوله وما وقف بعرفة ثم احصر لا يكون
محصرا اذ لا دخل له في البيان المذكور كما لا يخفى وقد قيل في حد المسئلة يعني التي
وكسرت بقوله وما احصر بمكة وهو ممنوع عن الوقوف والطواف فهو محصر وما قال
اي اذا كان قادرا على احدهما فقد اخطأ خطأ فاحشا خلاف بين ابي يوسف وابي
حنيفة وهو ما ذكره علي بن الجعد عن ابي يوسف انه قال سألت ابا حنيفة
عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس ابن عمر احصر بالحديبية وبين

اما البيان

اما السابق

وهو ابو يوسف بعض الاركان منه

ما في الشرح

مغاية

ما في الشرح

من اكرم فقال ان مكة يومئذ كانت دار الكفر فاما اليوم دار الاسلام فلا يتحقق الا
فيما قال ابو يوسف اما انا فاقول اذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت
فهو محصر ويوافق هذا ما روى الامام القدوري في شرحه مختصر الكرخي عن ابي سماعة
انه قال سمعت ابا يوسف قال لا يكون الرجل محصرا اذا دخل الحرم الا ان يكون بمكة
عدو غالب يحول بينه وبين الدخول الى مكة كما حال المشركون بين رسول الله صلعم
وبين دخول مكة فاذا كان كذلك فهو محصر والصحيح ما اعلمتك من التفصيل يعني لا صحة
رواية لما روى ابن الجعد وابن سماعة عن ابي يوسف من القطع بعدم الاحصار في الحرم
مطلقا ولا لما روى ابن الجعد وابن سماعة عن ابي يوسف من القطع بوجوده بمجرد الحيلولة
بينه وبين البيت وانما الصحيح رواية الجواب على التفصيل المذكور في الكتاب وانما قيدنا
الصحة وعدمها بقولنا رواية اذ لا كلام في صحة الروايتين المذكورتين عن الشيخين
فمن قال قال المص والصحيح من الرواية ان الممنوع عن الوقوف والطواف يكون محصرا باتفاق
اصحابنا واذا قدر على احدهما لا يكون محصرا لم يجب لان قوله والصحيح على الرواية قال
قاضي خان في شرح الجامع الصغير اكلام اذا قدم مكة فاحصر لا يكون محصرا واختلف
المشايخ في تفسير هذه المسئلة قال بعضهم اراد به انه منع عن الطواف او الوقوف لانه
اذا منع عن احدهما لا يتحلل وهو موجب احرامه لانه اذا منع عن الطواف يبقى بعرفات
يحلق ويحلل وان منع عن الوقوف فاذا فاتت الوقوف يطوف بالبيت ويحلق ويحلل
فلا يتحلل وعليه بهذا المنع موجب احرامه فاما اذا امنع عنهما يتحلل وهو موجب احرامه
فيكون محصرا وهذا التفصيل مروي عن محمد وقال بعضهم في الوجهين لا يكون
محصرا لانا المنع عن افعال الحج بمكة بعد ما صارت مكة دار الاسلام لا يكون الا نادرا
فلا يكون محصرا الى هنا كلامه وقول المص والصحيح ما اعلمتك من التفصيل يكون
ردا لما قال بعض المشايخ ايضا فانا ملت الصورة المذكورة داخلة تحت عبارة النص

حصار

معا الحرم

وهو قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وفيما يدل كتب العبارة لاعبرة للندرة
فاوجه قولهم لان الخ اقول قلت لعل مختارهم اختصاص الاحصار بالمنع عن المرض كما هو
المنقول عن الفراء وابن عمر والشيخان ونص عليه ابن السكيت في اصلاح المنطق وبه
اخذ صاحب الكشاف ايضا مع ما مر في اول هذا الباب فيكون هذا بكونا بثبوت الاحصار
بمنع العدو بطريق الدلالة فلا يتناول صورة النزاع لان الناذر ووقع الغالب
فلا يوجد شرط الدلالة وهو انا نكون ما يلحق به دلالة فوق ما يتناوله العبارة
او مساويا له فان قلت السبب ورد النص المذكور في عام الحديبية حال كون النبي عليه السلام
ممنوعين بالعدو عاد خول الحرم والظاهر تناول النص مورد عبارته قلت نعم كذلك
اذا لم يوجد صارف للنص عن هذا الظاهر وقد وجد هنا الصارف عنه من وجهين
الاول ان انا لا يستعمل في الواقع ومنع العدو كما واقعا فلو كان منع احصرتم متعلقا
بالعدو لما صدر الشرطية بكلمة ان والثانية انما حتى لانها الغاية فيقتضي قوله تعالى فلا
تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله نوع امتداد وفي زمان بلوغ الهدي محله وقد مر ان
الحديبية في الحرم او في حد حتى كان مصلى النبي صلعم في الحرم فلو كان منع الاحصار المذكور
منع العدو عن الحج لما قيل حتى يبلغ الهدي محله والحرم كله محله ولما كان في النص المذكور
صارفا عن التناول المورد عبارته قالوا بتناوله له دلالة والتزموا مخالفة الظاهر ومن
هنا ظهر اصابة المص في اختياره اختصاص الاحصار بالمرض والله اعلم بالصواب

باب الفوات يعني فوات الحج لا بطريق الاحصار وانما اخر
هذا الباب عن باب الاحصار لما عرف انما حقه انما يذكر عقيب باب الجنايات
لانه لا يخلو عن جناية وانما كان بالاخطار ولهذا وجب فيه الدم ولا جناية فيما كان
فيه ولهذا لم يجب فيه الدم وما لم يتنبه لهذا قال في وجه التاخير معنى الاحصار
من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب لان الاحصار احرام بلا ادا وفي الفوات

احرام

احرام واداء فلا جرم اخر تاخيره ثم انه لم يجب في التعبير عن الاداء حيث اخبر
الاحرام في معنى الاحصار وهو خارج عن شرط حكمه فكان حقه ان يقول الاحصار
من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب لان في الاحصار احرام بلا اداء وفي الفوات
احرام واداء بل يقول كان حقه ان يقول الاحصار من الفوات نازل منزلة العدم
من الوجودي لعدم الاداء فيه ووجود في الفوات والعدم سابق على الوجود
حتى طلع الفجر من يوم النحر كان حقه ان يقول بان طلع الفجر من يوم النحر لان فوت الوقوف
لا يتحقق قبله حتى ينتهي اليه بل يتحقق به لما ذكرنا وذكر في الفصل المتقدم على باب القران
يمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر ولا وجه لذكره هنا لاختصاص التعليل
المذكور بعد بما قبله ولهذا اعاد بتعليله بعد هذا القول عدم رواية الدارقطني
عن ابن عمر وابن عباس رفع وتضعيف اصحاب الحديث بعد ما قبله عامة المجتهدين
وتكلوا به ومن اوهم ان الغرض منه الاستدلال على نفي لزوم الدم فقد وهم لما نبهت
عليه آنفا الحج عرفة اراد بعرفة الوقوف فيها ولما كان المفهوم من ظاهره غير
مطابق للواقع لان طواف البيت ايضا ركن في الحج بل هو المقصود الاصلي منه على
ما قدمنا بيانه استانف ببيان المراد منه بقوله من ادرك عرفة بليل بعد ليلة
جمع على ما روي في خبر اخر قال جابر رض لا يفوت الحج حتى يطلع الفجر من ليلة جمع
قال ابو زبير محمد بن مسلم فقلت له اقال ذلك رسول الله صلعم قال نعم رواه الائمة
فقد ادرك الحج يعني فوته ومن فاته عرفة بليل فقد فات الحج لفوات وقت
الوقوف بعرفة وهو المراد من ادراكها وفوتها فليتحلل بعمرة عبارة الحديث
في رواية الدارقطني فليجعل عمرة وعليه الحج من قابل يعني من ميقاته وان كان
احرم اولا والعمرة يعني التي بها يتحلل ليست الا الطواف والسعي واما الحلق او التقصير
فلا دخل له في التحلل بالعمرة وبهذا التقرير اندفع السؤال بان ما ذكره ينطبق

على قول مالك لا على قول اصحابنا خلافا لمالك ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا احترز بقوله
صحيحا عن احرام المراة بحجة التطوع بلا اذن زوجها فانه يحللها بغير هدي وعليها هدي الاحصار
وقضاء حجة وعمرة وذلك لانها ممنوعة عن التطوع الا باذنه وعن احرام الرقيق انه كان
وعبد بغير اذن سيده حيث يحلل بغير هدي ثم يجب عليه بعد العتق هدي الاحصار و
قضاء حجة وعمرة كذا قيل فيه وعليه ان اذا احرم باذن سيده يكون صحيحا ومعه له
ان يحلله بغير هدي غاية ما يكون له التحليل وان ما عنه بعد ما احرم بالاذن كان للمشتري ان يحلله
بلا كراهة فلا فايدة للقيد المذكور احترازا عما ذكر ومن المتعصبين لشرح الكتاب من قال
في تفسير القيد المذكور اي نافذا لازما لا يرتفع بارتفاع ثم قال فهو احترازا عن احرام الرقيق
بغير اذن المولى واحرام المراة من التطوع بغير اذن الزوج فان للمولى والزوج ان يحللا
كان قلنا اما احرام الرقيق اذا كان باذن المولى يكون نافذا لازما لا يرتفع بارتفاع و
قد عرفت فساد هذا الظن ثم ان استعمال الصحيح في المعنى المذكور غير شايع انما الشايع
استعماله فيما يقابل الفاسد ولا صحة له ههنا لان الاحرام الفاسد حكمه حكم الاحرام
الصحيح فكان حقه ان يقول لازما بدل قوله صحيحا لا طريق للخروج عنه الا باحد
النسكين اراد الخروج بالاختيار فلا يرد النقض بالحصر بناء على ان الهدي طريق
له للخروج عنه ما تقدم بيانه لما عرفت انه بالاضطرار لا بالاختيار واما الجواب
عنه بان الكلام اجري على ما هو فلا يرد والعوارض منفعا وفعل المحصر من العوارض
فيرد عليه ان فوت الوقوف بعرفة لا يكون بعارض من العوارض والفرق بين
عارض وعارض تكلف اخر وراء التكلف الاول فتامل ومن المتعصبين لشرح
الكتاب من اجرى هذا الجواب بهذه العبارة بين الكلام على ما هو الوضع ومسئلة
الاحصار من العوارض فلم يحتج في تبديل عبارة الاصل بعبارة الوضع ثم ان
ما هو من العوارض نفس الاحصار لا مسئلة ولا فعله يتم ههنا شيء وهو انه

على تقدير

على تقدير ان يراد بالخروج بالاختيار او الخروج لا بعارض من العوارض لا يحتاج
حاجة لتقييد انعقاد الاحرام بقيد الصحة لان الخروج في الدين احترز به عنه بعارض
على ما عرف ذلك في الاحرام المبهم المراد ابهام ما احرم لا يجد عند عقد الاحرام الا انهم
توسعوا فجعلوا الابهام صفة الاحرام فلم يجب من قال اي المبهم من النسكين الحجة
والعمرة بان ابهم ما احرم وذلك بان لا ينوي في النية على مطلق الاحرام ولا يعينا
الحجة ولا العمرة في نيته ومن قال في بيانه قال لبيك اللهم لبيك ولم يعين حجة
ولا عمرة ولم ينو بقلبه شيئا فانه بعد احرامه لم يعين قوله ولم ينو بقلبه شيئا او لا بد
ان ينوي بقلبه الاحرام حتى يصح احرامه وكذا لم يجب من قال يعني اذا احرم مبهما
بان قال لبيك اللهم لبيك ولم ينو بقلبه حجة او عمرة لما عرفت انما تمام الاحرام الابهام
بان لا يعين الحجة ولا العمرة ولا بالقلب ولا باللسان فلا يوجد باستثناء احد التعيين فظ
ومن مناسبين عدم اصابة من قال هو ان لا يزيد في النية على مجرد الاحرام ثم يلبي
ايضا لاكتفائه باستثناء التعيين الاول على عكس ما فعله السابق ذكره ثم ان
وجه الشبه بين الصورتين هو ان في كل منهما الخروج عن الاحرام الا باداء احد النسكين
لكن يتعين العمرة في صورة الابهام لكونها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر اعمالا وفي
صورة الفوت لان الحكم اذا دار بين الشيئين وامتنع احدهما يتعين الاخر وقد امتنع
الحج هنا لفوات وقت الوقوف وهو ركن الاعظم فتعين العمرة ومن قال بعد بيان
الابهام المحرم ولا خروج عن الاباداء احد النسكين لكن يتعين في المتعين وهو العمرة
لانها اقل افعالا وايسر مؤنة وههنا عجز عن الحج لفوات ركنه الاعظم فتعين
عليه العمرة فكان المناسب بين الاحرام المبهم وبين ما نحن فيه الخروج عن الاحرام
بافعال العمرة فلما لم يجب في اقتصاره على ذكر بعض وجه الشبه بقوله فكان المناسب
الخ لما عرفت ان عدم امكان الخروج عن الاباداء النسكين مما جاء باب الاشتراك

عمامه بهلمه

عمامه نهايه

عمامه ايضا

ايضا

عمامه

لمناسبة بينهما كذلك لم يصب في قوله لكنه يتعين الخ في متعين وهو العمرة اما عدم
اصابته لفظا فظاهر واما عدم اصابته معنى فلان تعيين العمرة هنا ليس بناء على قاعدة
القائلة الافعل متعين لان تمشية تلك القاعدة فيما اذا كان الافعل من جنس الاكثر
واما اذا كانا جنسين مختلفين كما نحن فيه فان الحج من جنس الفرايض للبدوي
الا الحج في وقت مخصوص بخلاف العمرة في هذا كله فلا تمشية لها بل بناء على ما اسلفنا
من انها اوسع حالا وايسر اعمالا وبها يحصل الخروج عن الاحرام فلا حاجة الى التزام
الاحلال بل لا وجه له لعدم الالتزام بخصوصه وكذا لم يصب من قال بعد بيان الاحرام
المذكور للخروج عن احرامه الاباحة التكبير لصحة احرامه فكذا هنا فيما اذا فاته الحج
نخرج عن احرام الحج باداء العمرة لان الحكم اذا دار بين الشيئين وامتنع احدهما تعين
الاخر وقد امتنع الحج هنا لفواته فتعين العمرة اما لفظا فلان صوابه لفوات الوقوف
فان انتفاء الحج لا ينافيه فوت شيء يعم بقليل احدهما بالاخر واما معنى فلان لحاق
قوله فكذا هنا لا يناسب سياقه فلا انتظام في الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ثم انه لم يذكر وجه صحة الخروج عن الاحرام باداء العمرة في صورة الابهام وكان ذلك
من جملة المهام في هذا المقام وعلى تقدير عدم الحج لفوت وقت ركنه الاعظم تعين عليه
العمرة بلا ذكر بانها انما هي لان الحكم اذا دار بين الشيئين وتعذر احدهما يتعين الاخر ضرورة
فان قلت فايت الحج انعقد احرامه للحج دون العمرة ولم يشرع فيها ايضا فكيف يجب
عليه ويتادى باحرام الحج قلت اما الوجوب فامر ابتنى عدم واما الاداء باحرام
الحج فلان العمرة بعض الحج ودونه فيتادى باحرامه كما يتادى النفل بتحريمة الفرض
باداء صلاة الظهر ستا وكما شرع في صوم الكفارة ثم ايسر يتم في صوم النفل بنية
الفرض هذا عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي واما عند ابي يوسف فاحرامه ينقلب احرام
عمرة لانها لا تتادى باحرام الحج قياسا على العكس ولان احرام الحج لو كان باقيا

لصحة اداء

لصحة اداء الحج في العام القابل بهذا الاحرام لو استمر عليه ولا يصح اتفاقا وقالوا
انقلاب احرامه الى احرام عمرة يتوقف على انتهاء احرام الحج والا فلا انقلاب
فاذا انتفى لا يكون قد تحللا من احرام الحج لانه يستلزم بقاؤه وهو التحلل اتفاقا
ولانه لو صح وحل اشهر الحج فاتى بافعال العمرة ثم تحلل ثم احرم بالحج لا يكون
متمتعا اتفاقا ولو انقلب احرامه الى احرام العمرة لكان متمتعا ولان الكلي لو فاته
الحج يتحلل بافعال العمرة ولا دم عليه خلافا للشافعي رح فانه يوجب الدم عليه
قياسا على المحصر وعلى التحلل وقع بافعال العمرة فكان في حق غاية الحج بمنزلة
الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما ولا يقاس احدهما على الاخر لان كل واحد منهما قاصر
على ما يجيء عند الاخر ومما زاد وعلى هذا قوله ويجيء ما قدر عليه الاخر فتكرير
المعنى الواحد حيث اداه بعبارتين ومن اعاد المص هذه المسئلة واستدلاله
عليها بقوله لان التحلل وقع بافعال العمرة تبين انه لم يقصد فيما سبق الاستدلال
عليه ايضا بالحديث المذكور فتوهم انه قصده فقال في شرحه يعني انا انما
لم يذكر الدم والموضع الذي موضع الحاجة الى البيان فلو كان الدم واجبا
لذكره فقد وهم وجه فهم الاستدلال الذي ذكره صحيح فاذكره في الحقيقة وجه
لا شرحه حيث تبين منه القصور في تقرير المص كما لا يخفى والعمرة لا تفوت لانها
غير موقتة وهذا ما افاده المص وهي جائزة في جميع السنة وكان حق التقديم
باداء التعليل وما قال في شرحه اي لانها غير موقتة وهي جائزة في جميع السنة
لم يصب كما لا يخفى واستدل على عدم توقتها بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله مطلقا
عن الوقت وتمام الاستدلال بالاية ان الله تعالى امر باتمامهما ثم بين وقت الحج
بقوله تعالى الحج اشهر معلومات ولم يتبين وقت العمرة ولو كانت هي ايضا موقتة
لبين وقتها لان الموضع موضع الحاجة وقد تقرر في موضعه ان السكوت عن البيان

في موضع الحاجة نوع من البيان الا في خمسة ايام استثناء عما جواز ما في جميع السنة
والاستثناء عن الجواز قد يكون للنفي وقد يكون للكراهة فكان موضع اشتباه و
مظنة سؤال فاستانف بقوله يكره فعلها فيها فان قلت اليس السلف قد اختلفوا في العمرة
في اشهر الحج وكان عمر رض ينهى عنها ويقول الحج في الاشهر والعمرة في غيرها اكمل دعوى تكم
قلت نعم ولكن الصحيح ان العمرة فيها جائزة فيها بلا كراهة لما روى البخاري في صحيحه
باسناده ان رسول الله صلعم اعتمر اربع عمر في ذي القعدة الا التي اعتمرها مع حجته
واما كراهتها في خمسة ايام فهي هذه وقال الشافعي لا يكره فيها ايضا وذكر
ابو بكر البغدادي انها كانت تكره العمرة في هذه الايام روى اصحابنا عن ابي رض انها
قالت تفعل العمرة في السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق فكانت
متعينة له فقيل في قوله يوم الحج الاكبر اشارة اليه لان الاضافة يفيد التخصيص
فيكون الحج الاكبر اخص به من الحج الاصغر وهو العمرة وعن ابي يوسف انه لا يكره العمرة
لفعل العمرة المذكورة في قوله يكره فعلها فيها لا لاحرامها كما سبق الى وهم من قال وروى
عن ابي يوسف انه قال لا يكره الاحرام بالعمرة يوم عرفة قبل الزوال لان ما قبل
الزوال ليس بوقت لاداء افعال الحج ولم يذكر انه متفق ما ذكره من التعليل هو
انما يكون الكلام في الفعل لا في الاحرام وهذا مما لا يخفى على ذوي الافهام لان
دخول وقت ركن الحج اراد وقت الوقوف بعرفة وهو الركن الاعظم للحج وكذا
سمات ركن الحج على الاطلاق والاظهر من المذهب كما في الظاهر انما يقول وظاهر
المذهب وظاهر الرواية كما قال صاحب البدائع ثم قال فيه وروى عن ابي يوسف
انه لا يكره يوم عرفة قبل الزوال وقال الشافعي لا يكره في هذه الايام ايضا و
احتج بالاطلاق قوله تعالى واتموا الحج والعمرة ولنا ما روى عن عائشة رض انها قالت
وقت العمرة السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق والظاهر انها

صاحب البدائع

عامة العلماء

قالت

قالت سماعا عن رسول الله صلعم لانه باب لا يدرك بالاجتهاد ولان هذه الايام
ايام شغل الحاج باداء الحج والعمرة فيها بشغلهم عما ذكر وربما يقع الخلل فيه فيكره
ولا حاجة له فيها وذكره لان يدل وكف على الجواز وبه نقول وانما الكلام في الكراهة
والجواز لا ينفيها وقد عام دليل الكراهة وهو ما ذكرنا انتهى وهذا ما ذكره المص
بقوله لكنا نقول هذا اي مع كون العمرة مكروهة في الايام المذكورة لو اداها من احرم بها
في هذه الايام صح ولو احرم بها في تلك الايام لا يلزمه الرفض وهذا ما ذكره بقوله
ويستحب ان قيد فيه موجب التخصيص وهو كون العبادة بدنية وتبديل النية المذكورة
فيه بالاحرام وهذا كله ناشئ عما هو الوقوف الاحرام كما لا يخفى على ذوي الافهام
واما استدلال اولا بما رواه ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده الى المحرر بن
المذكور عن جابر رض وهو ان النبي عليه السلام سئل عن العمرة اواجبة هي قال لا وان
تعتمر واو هو افضل وقال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح فنقول في النقول
عن مذهبنا انها واجبة والحديث المذكور حجة علينا لانا على ما افصح عنه صاحب
البدائع حيث قال قال اصحابنا انها واجبة وقال الشافعي لا انها فريضة وقال
بعضهم تطوع واحتج بقولنا بما روى عن رسول الله صلعم انه قال الحج مكتوب والعمرة
تطوع وهذا نص ومن جابر رض ان رجلا قال يا رسول الله العمرة اهي واجبة قال
لا وان تعتمر خير لك ثم اجاب عنه بان الواجب هنا محمول على الفرض اذ هو الواجب
على الاطلاق عملا واعتقادا والقول النبي صلعم لا نقل له وبه نقول واما استدلال
بما رواه ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي باسناده الى سعيد بن
جبير رض عن ابن عباس رض ما قول النبي صلعم الحج جهاد والعمرة تطوع فقد مر
ما يتعلق به فتذكر واما جوابه عما تمسك الشافعي بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله فانا لا نسلم ان يدل على وجوب العمرة لان الامر للوجوب بانه لا دلالة فيه اصلا

عامة العلماء

عامة العلماء

لان الاتمام خلاف النقض ولا يقتضي وجوب الاصل لانه يصح اتمامها بحال اتم العمرة النافلة و
الصلوة النافلة او نقول ان الاتمام يستعمل فيما بعد الشروع ولا كلام لنا فيه لان الشروع
ملزم وكلامنا فيما قبل الشروع والاول لا دلالة في الاية على وجوب قبل الشروع فقد اصيب
في تقريره ثانيا وان اساء في التحرير وحاصله اما الله تعالى امرنا بالاتمام وذلك انما يكون
بعد الشروع ونحن نقول بوجوبها بعده دون ما به ويبقى محل ما بها فيما قبل الشروع
لان الكراهة لغيرها والكراهة اذا كانت لغيرها لا يوجب الفساد وهو تعظيم امر
الحج لانه اعلى شانا من العمرة وتخليص وقته له كيلا يشتغل الحاج عن ادائه الحج من
اعتمر فيه والعمرة سنة قال في البدايع قد اختلف فيها قال اصحابنا انها واجبة
لصدقة الفطر والاضحية والوتر ومنهم من اطلق اسم السنة وهذا الاطلاق لا ينافي
الوجوب وقال الشافعي انها فريضة وقال بعضهم تطوع واحتج هؤلاء بما روي
عن رسول الله صلعم انه قال الحج مكتوب والعمرة تطوع وهذا نص وعن جابر رض
ان رجلا قال يا رسول الله صلعم العمرة اهي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك الى هنا
كلامه ومنه تبين ما في كلام المص من الخلل في تحرير المدعى وتقرير الدليل اما الخلل
في الاول فلما عرفت ان المذهب عندنا انها واجبة واطلاق السنة عليها لثبوتها
بالسنة واما الخلل في الثاني فلما عرفت ايضا من ان ما اورده من الدليل هو وجه
القائلين بانها تطوع ثم ان التطوع اعم من السنة مخصوصا اذا كانت سنة
موكدة فعلى تقدير التنزل عما قدمنا لا يتم التقريب بما ذكره اذ لا يلزم من ثبوت
العام ثبوت الخاص وقال الشافعي في القديم هي تطوع وفي الجديد هي فريضة
كالحج واحتج بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله والامر للوجوب ولا فرق عنده
بين الفرض والواجب وبما روي عن النبي صلعم انه قال العمرة هي الحج الاصغر
وقد ثبت فريضة الحج بنص الكتاب ولعلك بعد ما وقفت على ما ذكرنا من ان لا فرق

وقال الشافعي فريضة

عند

عنده بين الفرض والواجب فقد عرفت انه لا خلاف معنى وبين اصحاب القائلين
بالوجوب العمرة فريضة كفريضة الحج الحديث بهذه العبارة لم يوجد في كتب اصحابنا الموجود
فيها الحج والعمرة فريضتان لا يفترق بابهما براءت اخرجه الحاكم في المستدرك والدارقطني
عن زيد بن ثابت رض ثم قال الحاكم الصحيح عن زيد بن ثابت رض انه قال
من قول ابن عمر وغايرت قول كفريضة الحج وفي احتمال ان يكون فريضة لا كفريضة
الحج بان يكون فرض كفاية كما قال به الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل من كبار
مشايخ بخارا ولنا قوله عم فريضة والعمرة تطوع اخرجه ابن ابي شيبة باسناده
ان عبد الله بن مسعود رض وقد عرفت ملاك الاحتجاج به وفي البدايع واطلاق
اسم التطوع عليها في الحديث يصلح حجة على الشافعي لا علينا لانه يقول بفريضة
العمرة والتطوع لا يحتملان يكونا فرضا وكما نقول بوجوب العمرة والواجب ما يحتمل
ان يكون فرضا ويحتمل ان يكون تطوعا فكان الكلام واسم التطوع صحيحا على احد
الاحتمالين وليس للفرض هذا الاحتمال فلا يصح الاطلاق الى هنا كلامه وهذا
تصريح منه بان الحديث المذكور لا يصلح حجة لنا اما ان نافيا وفي تصريح منه بان
الحديث المذكور لا يصلح لنا اما ان نافيا وفي كون حجة علينا ثم اما ما كلامه في
تقرير كون حجة على الشافعي على المنقول عنه ان لا يفرق بين الفرض والواجب
فما يحتمل ان يكون واجبا عندنا يحتمل ان يكون فرضا عنده بلا فرق فالحديث المذكور
كما لا يكون حجة علينا للوجه المذكور كذلك لا يكون حجة عليه لذلك الوجه بعينه و
لانها غير موقتة بوقت معين وتساوي بينه وبين ما بينه الحج كما في غاية الحج على ما تقدم
بيانه وهذه امارة التنفل اشار الى الجملة المركبة من الوصفين المذكورين وهذا لانه
واحد منهما منفردا عن الاخر لا يصلح ان يكون امارة التنفل اما الاول فلانا
الايجاب غير موقت بوقت معين ومع ذلك لا يحتمل التنفل وكذا صلوة الجنازة واما

واما الثاني فلان الصوم الفرض يتادى بنية غيره واما مجموعهما فلا يوجد الا في النافلة وبهذا
التفصيل اندفع ما قيل هذا بالايمان وصلوة الجنازة فانهما فرضان وليسا بموقتين واما
الجواب عنه بان عدم الموقت في الايمان انما هو من فرضية الاستغراق فان فرضيته
مستدامة مع غيبة انقطاعه فكان جميع العمر مع غيبة انقطاعه وقته ولا كذلك العمر
فان فرضيتها عند الكل تتادى بالمرة كفرضية الحج وما هذا شانه من الفروضات المقدرة
يتنفع وضايعين لاداء ذلك الفرض كما في ساير الفرايض واما صلوة الجنازة فوقتها
حضورة فكانت موقتة فلا يشتغل لانه فيه اعتراف بتعلق النفلية عن الامارة المذكورة
في الايمان غاية وكرر فيه باعتبار التعلق وذلك لا يجري مجراه لا يخفى ومن قال في تقرير
الجواب المذكور انا قد قلنا ان كل ما هو غير موقت ويتنفع بذلك ما هو غير موقت بوقت
معين عن اوقات العمر او اوقع فيه انتفع الفرضية والايمان فرض دايم فلا يرد
نقضا فانه لو الا الاسلام في تقرير المرام والمركة في تحرير الكلام كما لا يخفى على ذوي
الافهام واما ما ذكر في صلوة الجنازة من انها وقتها حضورة فيه وعليه انه لو كانت
موقتة كما ذكر لما جاز اعادتها ولما جازت بعد الدفن وما قيل ينتقض ما ذكر ثانيا
بالصوم فانه يتادى بنية غيره وهو فرض ومن قال في جوابه الكلام فيما يكون
غير موقت وصوم رمضان ليس كذلك ثم قال منشا الاشكال المذكور عما ان
المعنى جعل مجموع ما ذكر امارة واحدة واشار الى ذلك بقوله وهذه امارة النفلية
والايمان وعليه وكذا اما الايمان فلانه لا غيره فيه حتى يتادى بنية ولا ينتهي الى فرض
ونفل وكذلك صلوة الجنازة واما صوم رمضان مرة على وجه لم يتوقف على بيان
منشا الاشكال فلان موقت بوقت معين لم يعتبر في ذكره الجواب عن النقض بصوم
رمضان مرة على وجه لم يتوقف على بيان منشا الاشكال ودفعه واخرى على وجه
اظهر توقفه على حتى نظمه في سلك تفصيل قوله والايمان وعليه وكذا والجواب واحد

نهاية

غاية

نهاية غاية

غاية

لا تغيره

لا تغيره فيه اصلا وايضا لم يجب في تقرير الجواب عن النقض بالايمان على التقدير المذكور
فانا نقول انا بقول فلانه لا يتادى بنية الغير وبهذا القدر الثابت بلا خلاف يتم
الجواب وارادوا زيادة التوضيح بيانا لسر عدم تاديه بنية الغير فلذا بقول وذلك
لانه لا يتنوع الى فرض ونفل فلا يتعين من جنسه حتى يتادى بنيته وبتفصيل المقال
في هذا المقام نبين انه لم يتفق على المرام من قال في شرحه ما ذكر من الكلام ولانها
شك غير موقت فلا تكون واجبة كطواف النفل ولانها عبادة بدنية يؤدى بالاحرام
غيره كما في حالة الحج فلا تكون واجبة كالتطوع ولهذا ارتكب تغيير ما ذكره البعض
فاتيا به تقديره اولا لانه انما اراد ان الاتمام مع قطع النظر عن الامر به لا يتنفع
وجوب الاصل فلا يناسب المقام اذ لا كلام فيه فلا يتم به المرام وان اراد ان الاتمام
وان ورد الامر به لا يتنفع فالتعليل الذي ذكره في بيانه بقوله لانه حتى انما يقال
الخ لا يناسبه اذ لا يلزم من عدم انتفاء الاخبار عن الاتمام الوجوب عدم انتفاء
الامر به اياه وتاويل ما رواه بمعنى ما رواه الشافعي هو قوله عدم العمرة فرضية
كونها نفلية الخ انما مقدرة بمعنى ان الفرضية هنا معروفة عما معناها الشرعي الى اللغوي
وهذا العرف لما كان خلاف الظاهر عبر عنه بالتاويل وما لم يتنبه لهذا حال في
شرحه والجواب عما رواه معناه ان العمرة مقدرة اعمالها كالحج لان الفرض
هو التقدير ثم انه لم يعبر في قوله لان الفرض هو التقدير فانا نقول لان
الفرضية هي المقدر اذ لا ثبت الفرضية مع تعارض الاثار بتعليله لمنع قوله وتاويل
ما رواه وهو دعوى الاصطلاح الى التاويل وما فيه من الخفاء فتبين هو تعليل
لقوله مقدرة باعمال الخ والاثار المعارضة ما روى من الطرفين الدال بعضها على
عدم الوجوب وبعضها على الوجوب والاصل عند تعارضها التوفيق بينها ان امكن
وبعد انسداد هذا الباب يصار الى الترجيح لان الاعمال حينئذ بالاحوال وقد لكن

غاية البيان

غاية البيان

غاية البيان

التوفيق منا بالتاويل على الوجه المذكور فلا بد من المصير اليه على موجب ذلك الاصل
وبهذا التفصيل تبين وجه التعليل المذكور ومن لم يتفق عليه قال اما ما روى يدل على الوقفية
وما روينا على كونها سنة واذا تعارضت الاخبار لا تثبت الفريضة لانها لا تثبت الا بدليل
مقطوع به ولم يدر ان ما ذكر بقوله لانها لا تثبت الفريضة الخ وجه اخر لعدم ثبوت الفريضة
لا ما ذكره من عدم ثبوت الفريضة عند التعارض لان التعارض ان كان فايما يتهاتر
المتعارضان والا فيعمل باحدهما لا عن المعارض وعلى الاول لا يبقى دليل لا مقطوع به
ولا غير مقطوع به وعلى الثاني فالدليل السالم على حاله وعلى التقديرين لا وجه لما ذكره
في معرض التعليل غير انه لم يصب في بيان التعارض بين الاخبار حيث قال وما روينا
على كونها سنة وكان حقه ان يقول وما روينا ينفي كونها فريضة لعدم الدلالة فيما
روينا على السنية الا اذا اريد بالسنة الطريقة المشروعة فح لا يوجد التعارض
بين الدليلين كما لا يخفى وقد ذكره في باب المتمتع حيث قال وصفة ان يبتدئ من الميقات
فيحرم بالعمرة الى قوله وهذا هو تفسير العمرة والاحرام شرط كما يحرم في الصلوة
بخلاف الطواف والسعي فانهما ركنان لها والحلق او التقصير بمنزلة السلام في الصلوة
فكان الوجه ان يقتصر على ذكر الركنين المذكورين ان قصد بيان حقيقتها او يذكر
مع الحرم ان قصد بيان جميع ما لا بد منه في تمامها

لما كان الخ من الغيبة بطريق النيابة كان حقه ان يفرد مسائله بباب على حدة
ويذكر عقيب ما بطريق الاصالة وهو الخ من نفسه قبل او قال الام على غير غير
واقع على وجه الصحة بل هو ملزوم الاضافة وقد ضرب بالي في وقف ان
غيرا لما جاز ان يتعرف بالاضافة على ما بين صدر الافاضل في حرام السنطي
حيث قال اعلم ان غيرا لها ثلثة مواضع احدها ان يقع موقعا لا تكون فيه الا نكرة
وذلك ان اريد بها النفي السابق الكلي مررت برجل غيره فيريد انك ان يقع موقعا

لا تكون

لا تكون فيه الا معرفة وذلك ان اريد بها الشيء وفيه يعرف بمعاونة المضاف اليه
نحو غيره لا يفنا وفيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي المعروف بمعاونتك
الا انها في هذا الاخير صفة فتذكر غيره جارية على الموصوف الثالث ان يقع موقعا
تكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت مررت برجل كريم غيره ليتم انها
جاز ان يتعرف بالالف واللام ايضا والمنكر الصحة انما انكر بناء على عدم وقوعه
على تعرفا بالاضافة في بعض المواضع على ما افصح عنه الامام ابو نظار النحوي في
كتابه الموسوم بالمسائل السفرية حيث قال منع قوم دخول الالف واللام على غيره
والكل والبعض وقالوا لمدلولها لا لا تتعرف بالاضافة لا تتعرف بالالف واللام ثم
قال وعندي انه تدخل الالف واللام على غيره والكل والبعض فيقال فعل الغير كذا
والكل خير من البعض هذا لان الالف واللام هنا ليست للتعريف ولكنها
المعاقبة للاضافة نحو قولك ان زيدا كل ما بينهما فكها والكل لانه قد نص انا غيرا
تتعرف بالاضافة في بعض المواضع ولم يعتبر في قوله وهذا لان الالف واللام
هنا ليست للتعريف ولم يدر ان موجب تعليله بقوله لانه قد نص انا غيرا تتعرف
بالاضافة في بعض المواضع انما كون الالف واللام هنا للتعريف ثم انه بين
وجها اخر لتعريف الغير والكل والبعض بقوله ثم ان الغير يحمل على الضد و
الكل على الجملة والبعض على الجزء فصلح دخول الالف واللام ايضا هذا
الوجه يعني انها تتعرف على طريقة حمل النظير على النظير فان الغير نظير الضد
والكل نظير الجملة والبعض نظير الجزء وحمل النظير على النظير سائغ شائع في
لسان العرب كحمل الضد على الضد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وقد نص العلامة
الزمخشري على وقوع هذين الجنسين وشيوعهما في لسانهم في الكشاف ان الانسان
له ان يحمل ثواب عمله لغيره يعني انا الشرع جوز ذلك الحمل والمخالف انكر

الجملة

بكونه الشرع اياه ومن لم يتنبه لهذا المعنى قال لا يراد به ان الخلاف بيننا وبينهم
في اصله وذلك اولى ليس له وذلك كما هو ظاهر ما ذكره بل في انه يجعل بالجعل او لا بل يلغو
جعله ولم يدر ان الظاهر المتبادر من الكلام المذكور في مثل هذا المقام الجعل المقبول
شرعا لا الجعل الصحيح لغة سواء صح شرعا اولا او غيرها من اعمال الخير كتلاوة
القرآن والاذكار عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة لقوله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى فلم يجعل الله تعالى للمرء الا ما سعى وهذا ليس من سعيه ولان
الثواب هو الجنة وما فيها من النعيم وليس لاحد تمليكها لغيره لان ليس مالكا لها
ومن قال في تقرير هذا الوجه وهب لله تعالى وليس للانسان تمليك ملك الغير لا يجب
لان ملك الدنيا كله ايضا لله تعالى مع ذلك يجري بيننا التمليك والتملك في متاعنا فان
قلت ذلك لثبوت الملك لنا بسبب شرعي في بعض قلت قرار الوجه المذكور على عدم
ثبوت الملك لنا في ثواب الآخرة لا على كونه لله تعالى فالوجه في تقريره ما قدمناه فان
قلت اليس القول المذكور مذكورا في القرآن على طريقة النقل عن صحف ابراهيم
عم وموسى عم قلت نعم ولكنا على وجه التقرير حيث قال او لم ينبأ بما في صحف
ابراهيم وموسى عليهما السلام وما لم ينبأ له قال فحيث لم ينتفع بانكار كان
شريعة لنا على ما عرف واذا تحققت ان الخالق تمسك في هذه المسئلة ببعض الكتاب
ثم بقياس صحيح المعنى فقد وقفت على ان من قال بذروه ولنا ما روي في السنن
عن جابر رض ان النبي عم ضحى بكبشين اقرنين املحين فلما وجههما قال اني وجهت
وجهي الى قوله وانا من المسلمين ثم قال اللهم منك ولك عن محمد وامته بسم الله والله
اكبر ثم ذبح فعلم بذلك ان جعل الثواب لغيره يجوز لان عم ضحى عن امته وما قال
تعليل في معارضة النص فلا يلتفت اليه لم يجب حيث عمل عن ان الخالق تمسك
ببعض الكتاب وتعليل في معارضته فلا يفيد معارضة الخبر الواحد واما الجواب عما

عامه السماء

اسنا عام

تمسك

تمسك بالنص المذكور بان ما جعل سببه للغير صار سببه كسب الغير فبعيد عن الصواب
لان سياق الكلام وسباقه لا يحتمله لانه ظاهر ان في اية المرء انما يجزى بفعله شيئا
كان او خيرا لا بفعل الغير واقرب منه الى الصواب ما ذكره العلامة الزمخشري حيث
قال في الكشاف في تفسير الاية المذكورة فان قلت اما صح في الاخبار الصدقة عن الميت
والحج عنه وله الاضعاف قلت فيه جوابان احدهما ان سعي غيره ما لم ينفعه الا بنية
من سعى نفسه وهو ان يكون مؤمنا صالحا وكذلك الاضعاف كان سعي غيره كان
سعي نفسه لكونه تابعا فيها بقيامه والثاني ان سعي غيره لا ينفعه اذا عمله لنفسه ولكن
اذا نواه به فهو بحكم الشرع كالنائب عنه والوكيل القائم مقامه الا ان وسع
مذهبه الباطل وتقريره الجواب الاول حيث قيد المؤمن بوصف الصلاح وذلك في
ان مذهب اهل الاعتزال الايمان مع الفسق لا ينجي وجوابه الثاني ظاهر اذ لا ينتفع
به الشخص باضعاف الثواب فالصواب في الجواب هو ان يقال ان المعنى ليس
للانسان في جزاء الاثواب ما اكتسبه فان السعي عبارة عن الاكتساب مجازا شائعا
ولا بد من اعتبار القيد المذكور في المستثنى لان ما يكون في حق العبد من الاحسان
تفضلا من الله تعالى لا يتوقف على سعي والتفضل منه تعالى في حق عباده ثابت
بالنصوص القطعية والاصل في النصوص التوافق وذلك باعتبار القيد المذكور
وفي كلام الاية المذكورة اشعار في قوله تعالى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء
الاوفى قرينة واضحة لاعتباره كما لا يخفى على ذوي الاعتبار واما الجواب عما
تعليل فبان يقال ليس الجعل المذكور بطريق التمليك حتى يتجه ما يقال ان
الجاعل غير مالك لما جعله لغيره بل بطريق البذل والاعطاء لما وعد له من الثواب
في مقابلة عمله لغيره وذلك لا يتوقف على الملك واما ما قيل في الجواب عنه عرفنا
هذا الحكم شرعا فكان قولهم هذا اعتراضا على صاحب الشرع وهو باطل

بايه عامه

فليس بشيء لانه انما اريد به انه يحرف الحكم المذكور من الشرع قطعا ففيه مسلم كيف و
المسئلة اجتهادية فالاحتمال الناشئ عنه دليل يعارض فيها وبقاؤها ينافي ثبوت الحكم قطعا
لان المراد بالقطع القطع بعدم الخلاف وانتفاء الاحتمال المذكور معتبر في حده وان اريد
انه يحرف من الشرع ظنا او اريد ما ينتظم هذا والاول والمراد من الظن ما يقابل القطع
بالمعنى المذكور فمسلم ولكنه لا يلزم منه الخلاف فيه الاعتراض على الشرع والا يلزم
ان يكون كل من المخالفين في المسائل الاجتهادية معترضا على الشرع وهذا ظاهر
لزومها وفساده اما الاول فلان كلا من الحكمين المختلفين فيها يحرف من الشرع
ظنا وكل من المخالفين منكر لما قال الاخر نافي لما اثبته من الحكم واما الثاني فلان
على ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده والاجتهاد الذي فيه اعتراض على الشرع بمعزل عن
الاصابة فان قلت اليس ان ابي حنيفة ومالك من اهل السنة والجماعة وهما مخالفان
في هذه المسئلة قلت ذلك وهم سبق الى بعض المتصدين لشرح الكتاب وليس الامر
كما زعم فان خلافه في موضع اخر على ما ستقف عليه بان الله تعالى عند تفصيل انواع
العبادات وتبيين احكامها المتعلقة بهذا المقام بقي مهمات وهو ان ما ذكر من
ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره لا يصلح اصلا لمشروعية الحج عن الغير بل
يصلح اصلا لمشروعية كون ثواب الحج للغير والاصل الصالح لما ذكرنا انما هو ان يكون
للانسان جعل عمله لغيره والفرق واضح وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل قوله
الاصل في هذا ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله اشارة الى ان ثواب الحج للامر بجعل
المأمور كذلك واما نفس الحج بعمل يقع عن الامر او عن المأمور فيذكر بعد هذا ما
ظاهر الرواية وغيره لا ما هو الاشارة تتلافى المقصود من تلك العبارة وهو ان
يكون المذكور اصلا لما ذكر في العنوان لانه على تقدير ثبوت الاشارة الى ما ذكر
يفوت ذكر المقصود لما روي عن النبي صلعم رواه احمد والحاكم والطبراني في الاوسط

عمارة

وابو نعيم

وابو نعيم في شعبه ابن المبارك باسناد وانا مهريه رض ان ضحى بكبشين املحين
عبارة الحديث بكبشين اقرنين املحين موجئين والاقرن عظيم القرنين والاملح
الذي فيه بياض والمو الوجاء على فعال وهو نوع من الخصاء بان يغرب
العروق بحديدة ويطحن فيها ما عنها خراج البيضتين بعمال كبش موجء اذا فعل به
ذلك احدهما عن نفسه والاخر عن امته هذا التفصيل فيما رواه ابن ماجه في سننه
باسناد عائشة رض وانا مهريه رض بهذه العبارة انه صلعم كان اذا اراد ان يضحي
يشتري كبشين عظيمين سمينين اقرنين املحين موجئين فذبح احدهما عن امته ممن
شهد لله بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد وال محمد وبيانه
الامة بقوله ممن اقر بوحدانية الله تعالى للاحتراز عن غالي نوعي الامة وذلك ان
الامة على نوعين الاول امة دعوة واجابة وهم المؤمنون والنوع الثاني امة دعوة
بلا اجابة وهم الكافرون والاول داخل في هذا النوع لكونه عم مبعوثا الى كافة
الخلق وكونهم باجمعهم امة له عم فان امم سائر المرسلين عم ايضا منوعة
الى دينه النوعين مع الاختصاص في بعثتهم بقوم منهم موسى عم فانه كان
مبعوثا الى السبط والقبطي وعامة الفريق الاول اجابوا دعوته فكانوا من النوع
الاول وعامة الفريق الثاني لم يجيبوا فكانوا من النوع الثاني وشهد له اي شهد
لنبي صلعم بالبلاغ وهو اسم المصدر قال الجوهري والابلاغ الايصال كذلك
التبليغ والاسم منه البلاغ والمراد تبليغ اوامر الله تعالى ونواهيه الى عباده
جعل تضحية احدى الثنتين للامة اقرارها بالذكر فكانه ظن ان الانسان لا يمكن
فيه في تضحية الثانية الاخرى وليس كذلك لما عرفت انه عم ساعيها بل شرك فيها
اله الكرام فهذا ايضا صالح للتمسك بهذا المقام اي ثوابه انما حرف الكلام
المذكور عن ظاهره تطبيقا للتعليل على المعلل ولكن بابا قوله والاخر عن امته

فانه صرح في انه محرم جعل نفسه لامة ماليه محضة وهي ما يتادى بالمال
لبدنا وصرح كالصلوة والصوم ومركبة منهما وهي ما يتادى بمجموع المال والبدن كالحج
فانه مالي من حيث النفقة وبدني من حيث الطواف والوقوف والجهاد ايضا من
هذا النوع وما وهم انه من النوع الثاني فقد وهم في حالة الاختيار والضرورة
وهي العجز بنفسه عن الاداء بالموت او وقوعه ماله مضاربة والمضارب في بلد
اخر مثلا وكذا هذا قال في تفسير حالة الاختيار والضرورة اي حالة الصحة
والمرض لم يصب كما لا يخفى لحصول المقصود وهو انفاق المال على الوجه المشروع
ما قال وهو ايصال المال الى الفقراء لان الاوقات من العبادات المالية و
يجب فيها ايصال المال الى الفقراء في النوع الاول اي في العبادات التي هي مالية محضة
وما قال اي في الزكوة فقد سهى وكذا سهى في قوله في تفسير النوع الثاني اي
في الصلوة فان المراد منه العبادات التي هي بدنية محضة لا يحصل به الغرض المستتر
للمقصود والضمير البارز لفعل النايب وما وهم ان الاول لايجاب النفس
فقد وهم لمعنى الثاني اي في العبادات المركبة من البدنية والمالية وما قال اي في
الحج فقد سهى ولما كان السابق الى الوهم بالنظر الى سياق الكلام ان يكون
المراد من المعنى الثاني ايجاب النفس قرارك بقوله وهو المشقة بتنقيص المال
وانما عبر عنها بالثاني وان كان مقتضى الظاهر من سياق الكلام ان يعبر عنها
بالاول لان الجزء البدني احق بالاعتبار اولا من الجزء المالي عند تفصيل حال
المركب منهما وانما قدم العبادات المالية على العبادات البدنية فيما سبق لجريان
النيابة فيها فانها بهذا الاعتبار كانت احق بالتقديم لان الكلام فيما يجري فيه
النيابة ومن يدرج الكلام ما قيل في هذا المقام فانه كما يلحق المراد المستتر عند
ضد بنفسه تلحقه ايضا عند تنقيص ماله بالوقوف الى الغير فصارت مشقة التنقيص

اللدايع

عباده بهاء
عباده البيانا

عباده الساعا

عباده الساعا

عباده الشريعه

مشقة

مشقة اسباب نفسه عند ضد بنفسه كان من حقه ان يقول للمعنى الاول
وهو حصول المقصود بفعل النايب لاعتبار جانب المال وكما ذكر للمعنى الثاني
فوجه ما قلنا الى هنا كلامه وانا لا ازيد على الكاتب ولعل لاشتباه على التبع به
وانما قلنا على وجه مشروع لان انفاقه اذا لم يكن على وجه مشروع كما اذا كان
في المناهي او غيرها مما تجاوز الى حد الاسراف والتبذير لا يكون عبادة بل يكون
معصية اما الاول فلان الانفاق في المناهي منهي عنه مطلقا واما الثاني فلان
اصل الانفاق في غير المناهي وان لم يكن منهيا عنه لكن الزيادة المتجاوزة
الى احد الحدين المذكورين منهي عنه والمنهي عنه تحريما وهو المراد هنا يكون
معصية والفرق بين الاسراف والتبذير ان الاول جعل بمقادير الحقوق
فهو تجاوز في الكمية والثاني جعل بمواقع الحقوق فهو تجاوز في الكيفية صاحب
الكشف في شرح الكشاف في تفسير سورة الاسراء ويكشف عن الوجه سرا
تشديد تكرير النكير على الكاتب بقوله ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين
ووجه الاول حيث قال في الانكار عليه ولا يجب الاسراف فيها وبهذا التفصيل
اتضح فساد ما قيل في تعيين المقصود المذكور وهو قطع طايفة من المال عن
نفسه لانه قطعه مطلقا ينتظم قطعه على الوجوه المنهية المذكورة وقد عرفت
ان لا احتمال للعبادة وقطعه في المباحات فانه ايضا لا يكون عبادة وان
لم يكن معصية وكذا لم يجب به ولا يجزي عند القدرة يعني انه في العبادات المركبة
من العبادات البدنية والعبادات المالية معنيين احدهما اتعاب النفس بالذهاب
الى ادا ما امر به وقطع المسافة وهو قد لحق مشقة آفة والثاني المشقة بتنقيص
المال فان انفاقه لا يخلو عنها غالبا ولهذا عدها الزكوة وصدقة الفطر من التكاليف
ولا عبرة للتناول وما في الانفاق من جهة العبادة انما هو تلك المشقة فلا يحتاج

ح الشريعه

بين تفسيرنا المقصود بانفاق المال على الوجه المشروع وتعيين المعنى للمعنى
الثاني بالمشقة المذكورة ولما اجتمع في العبادات المركبة المعنيان المذكوران علمنا
بما فعلنا بجواز النيابة عند العجز اعتبارا للمعنى الثاني فان لا يتفاوت الحال سواء
حصل تنفيس المال بفعله او بفعل نايبه وبعدم جوازها حال القدرة للمعنى الاول
لما عرفت ان الاتعاب لا يحصل بفعل الغير ولو قلنا بعدم الجواز في حالتي القدرة والعجز
لكنا قد اهملنا المعنى الثاني او لا تاثير له في عدم الجواز اما التاثير فيه للمعنى الاول
ولا يخفى ان اعمال المعنيين المعتبرين شرعا اولى من اهمال احدهما هذا تمام الكلام
المذكور في هذا المقام وبه تمام المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام ومما يوهم انه
مما قبل العمل بالشبهين فقد وهم وما فهم ان العمل هنا بالمعنيين المعتبرين فيه وهما
الموجب اتفاق الحكم الا بالشبهين المؤثرين فيه والشرط العجز الدايم الى الموت
بمعنى العجز المستمر من وقت الايجاب الى وقت الموت فلو قدر الحج ح عنه بعد
اداء المامور يلزمه ان يحج لعدم تحقق شرط جواز الحج عن الغير كما في الشيخ الفاني
اذا قدر على الصوم بعد اداء الفدية يجب عليه الصوم ثم ههنا نفع اخر لا بد من
التنبيه له ايضا وهو ان الحاصل بتنفيس المال الم الروحاني والحاصل بالذهاب
وقطع المسافة الم الجسماني ولهذا اعترض الاول بالمشقة وعن الثاني بالاتعاب
الا ان حق ان يضاف الى البدن دون النفس كما لا يخفى واعلم ان الجهاد على ما نبهت
عليه فيما تقدم كالحج فاما الحج في حق الافاقي كما يتوقف على الاستطاعة الا ببذل
المال كذلك الجهاد في حق البعيد عن العدو يتوقف على اسباب السفر التي لا يحصل
الا ببذله بل نقول الجهاد مطلق يتوقف على الة الحرب وهي لا تحصل الا ببذل المال بخلاف
الحج فانه في حق المكي قد لا يتوقف على بذله كما اذا كان قادرا على المشي الى عرفات
فالجهاد اخص بان يعد من نوع العبادات المركبة من البدنية والمالية من الحج فلم يجب

كما في تبيين

من عدم

من عدم منها دون الجهاد وكصاحب البداية حيث قال ان العبادات في الشريعة انواع ثلثة
مالية محضة كالزكوة والصدقات والكفارات والنذور وبدنية محضة كالصلوة و
الصوم والجهاد ومشتمل على البدنية والمالية كالحج غير انه قال واما المشتملة على البدنية
والمالية وهي الحج فلا يجوز فيها النيابة عند القدرة ويجوز عند العجز ولم يدر ما بين قوله
كالحج وقوله وهي الحج من التدافع الظاهر لما ان الحج فرض العمر فعلى اعتبار الدوام
الى وقت الموت في العجز الذي شرط في جواز الحج عن الغير واما اعتبار اصل العجز فلانه
بدل والبدل مشروط بتعذر الاصل وما يفرق بينهما قال هذا وليس لكون الشرط هو
العجز الدايم ثم قال بيانه ان الحج لما كان فرض العمر فقد قدر على ادائه في اثناء مدة
وجب عليه الحج وجعل فعل النايب فيما مضى كان لم يكن ولا يخفى ما في هذا البيان من
القصور ومنهم من زعم التعارض في التعليل المذكور فزاد عليه قوله وما هو كذلك لا يتعين
بوقت معين ثم قال وكلما المقدمتين ظاهرتان فالحج لا يتعين بوقت معين فما لم يكن
العجز دايما وقد اجح عن نفسه ثم زال عنه العجز كان قادرا على اصله في وقته وذلك
يبطل النيابة ولم يدر ان ما ذكره المعترض بموجبه وهو ان تكون تمام العمر وقت
الحج كاف في تفريع قوله فان لم يكن العجز دايما الحج فلا حاجة الى ما زاده مما نفسه
ونزله منزلة الكبرى حتى استنتج قوله فالحج لا يتعين بوقت معين وزعم انه لا بد منه
في تمام المرام ثم انه اعترض على ما ذكر بان القدرة على الاصل انما تبطل الخلف قبل
حصول المقصود بالخلف وقد حصل المقصود ههنا بالخلف وهو حصول المشقة بتنفيس
المال واجاب عنه بان لا شك في هذه المسئلة مسلك الاصل والخلف بل قلنا ان
الحج مركب من امرين احدهما يحتمل النيابة والاخر لا يحتمل فعند باحدهما عند القدرة
فلم يجوز النيابة وبالاخر عند العجز فجوزنا بالكل اشترطنا لكونه وظيفة العمر ان يكون
العجز مستمرا اقتداء في تقريره الاعتراض حيث قال وهو حصول المشقة بتنفيس المال

ما نبه

ما نبه

لان المقصود من الحج ليس هذا انما هو احد المعنيين المقصودين في الحج فكان
حقه ان يقول بدل ما ذكره وهو اقامة الحج بتمامه وما اصاب في الجواب لان
مورد الاعتراض قوله فان لم يكن العجز دايما وقد اجح عن نفسه ثم زال عنه
العجز كان قادرًا على اصله في وقته وذلك يبطل النيابة فان ظاهر في سلوك
مسلك الاصل والخلف فالصواب في الجواب ان يقال نعم ان المقدر على الاصل
انما تبطل الخلف ان حصلت قبل حصول المقصود بالخلف لكن لا نم حصول
المقصود في الصورة المذكورة بالخلف لان حصول المقصود فرع صحة ما يؤدى
فيها وهي مفقودة لفقد شرطها وهي استمرار العجز عن الاصل الى وقت الموت
وقد افصح عن هذا بايضاح وجه واضح تقرير من قال والشرط العجز الدايم
الى وقت الموت ان كان الحج فرضًا لانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز مستوعب لبقية
العمر ليقع بالبائس عن الاداء بالبدن فقلنا ان عجز بمعنى لا يزول كالزمانة
صح الاداء بالنايب مطلقا وان كان لعارض يتوهم زواله بان كان مريضا او
مسجونا كان الاداء بالنايب مراعى فان استمر به العذر الى الموت تحقق البائس
عن الاداء بالبدن فوقع المؤدى جايزا ولا يتبين ان البائس لم يتحقق عن
الاداء بالبدن فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع له وفي الحج التطوع عنه تجوز
الانابة حالة القدرة حتى ان صحيح البدن لو اجر رجلا بماله على سبيل التطوع
عنه تجوز لان مبنى النوافل على السعة حتى جاز ترك القيام اختيارًا
في صلوة النفل وهذا ما ذكره المص بقوله وفي الحج النفل تجوز النيابة
حالة القدرة يعني كما تجوز حالة العجز واما الجهاد فلا تجوز النيابة فيه اصلا
لان الواقعة اذا حضرت يفترض الجهاد على كل مسلم فبعد ذلك كل ما يفعله
يقع عن نفسه لا عن غيره كذا قيل وفيه نظر من وجهين الاول ان موجب

كان

التعليل المذكور ان لا تجوز النيابة في الحج لمن لم يحج عن نفسه لانه اذا كان وقت
الحج بمكة يفترض عليه وان لم يكن فرضا عليه قبله لعدم الاستطاعة لحصولها وقد
عرفت فيما سبق ان خلاف المذهب والثاني ان التعليل المذكور انما يدل على وقوع
الجهاد عن نفسه ولا يلزم منه ان لا تجوز النيابة فيه لاحتمال ان يقع نفس الجهاد
عنه ومع ذلك يسقط الجهاد عن الامر لقيام الانتفاع مقامه كما في الحج على ما روى
عن محمد واخذ به عامة المتاخرين على ما سيبينه لا يقال قيام الانتفاع مقامه مخصوص
بحالة العجز ولا يفترض الجهاد بنفسه على العاجز لانا نقول يجوز ان يكون قادرًا عليه
وقت خروج المجاهدين ثم يفترض لا العجز عنه فيبقى الفرض في ذمته كما في الحج لان
النفل اوسع في عبارة الاوسع اشارة الى ان تكاليف الشرع لا يخلو عن نوع
وسعة لعدم الحرج في الدين وذكر ان الحج اشقها فاذا ثبت فيه الوسعة ففي غيره
بطريق الاولى واما الاعتراض على ما اورده المص في معرض التعليل بانه لا يصح التعليل
لاشتراط العجز الدايم تخلف عنه في صورة جواز الفدية عن الصوم للشيخ الفاني
فان الشرط المذكور متحقق فيها ولا تحقق للمشروط خروجه ان الصوم ليس
وظيفة العمر فمبناه عدم الفرق بين تخلف المعلول عن العلة وتخلف العلة
عن المعلول فان المحذور هو الاول واللازم هنا هو الثاني ولا فساد فيه لجواز
التعدد في العلل خصوصًا في العلل الفقهية ومن هي تقريره هذا الاعتراض
على تخلف الدليل عن المدلول فقد اخل بحقه لان جواز تعدد الدليل لمدلول
واحد اظهر من ان يخفى فلا وجه لجعله منشا للاشكال واما من اجاب عنه
بان الصوم اذا فات يستغرق العمر قضاء وان لم يستغرقه اداء لانه يجب
عليه قضاؤه ما دام حيا فالتحق بفرض العمر من هذه الجهة فقد ارتكب
التكلف من غير حاجة اليه لما عرفت وجه اندفاعه بدونه فهو كالاستضاءة بالمصباح

عامة البيان

عامة

نهاية عامة البيان

عند طلوع الاحتياج ثم ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه لم يقل عن الآمر
لان الحج عن الغير لا يلزم ان يكون بامره ومن لم يتنبه لهذا قال في شرحه يعني الآمر
واعلم ان المتأخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة قال شيخ الاسلام
المعروف بخواهر زاده على قول اصحابنا اصل الحج يقع عن المامور والآمر ثواب
النفقة وصار انفاق المامور كانفاق الآمر بنفسه ولكن يسقط اصل الحج
عن الآمر لان الانفاق اقيم مقام الافعال في حق سقوط الافعال حالة العجز
كما اقيم الفداء مقام الصوم في حق الشيخ الفاني وبهذا لان الانفاق سبب
للاداء واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع والى هذا القول مال
عامة المتأخرين منهم صدر الاسلام ابو اليسر والامام الاسبيجابي قاضي خان وغيرهم
وهو رواية عن محمد وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان اصل الحج يقع عن
الآمر فقال في المبسوط رجل دفع الى رجل مالا يحج به عن الميت فلم يبلغ
المال المدفوع النفقة فانفق المدفوع اليه من ماله والمال المدفوع فان كان المال
المدفوع بحيث يبلغ الكراء وعامة النفقة فهو جائز والا فهو ضامن يرده ويحج
من حيث يبلغ وهذا لان المعتبر في الحج عن الغير الانفاق من ماله في الطريق وللاكثر حكم
الكل اذا التحق عن التعليل غير ممكن فاعتبر الاكثر فقلنا اذا كان اكثر النفقة من
مال الميت صار كان الكل من مال الميت واذا كان اكثرها من مال نفسه صار
كان جميعها من مال نفسه فيكون الحج عنه ويضمن ما انفق من مال الميت
لانه مخالف لامره فان امره بان ينفق في سفر حج بذلك السفر عنه لا عن نفسه
وهذه المسئلة تدل على ان الصحيح من المذهب فيمن حج عن غيره ان اصل
الحج يكون عن المحجوج عنه وان انفاق الحاج من مال المحجوج عنه كالانفاق
من مال نفسه ونحوه جاءت السنة المشهورة وهو حديث الخثعمية ومن

ومن زاد على هذا الكلام في هذا المقام قوله هذا هو الاصح وان فرض الحج لا يسقط
بهذا عن الحاج وكذلك في هذه المسئلة اذا كان اكثر نفقته من مال نفسه حتى صار
حجه عن نفسه كان ضامنا لما انفق من مال الميت ولو كان للميت ثواب النفقة
فقط لا يصير ضامنا لان ذلك قد حصل للميت فقد ركب غلطا وارتكب شططا اما الاول
فظاهر لتمام المرام بالمبين من الكلام واما الاول فلان عبارة فقط افسد الشرطية
التابلة ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير ضامنا لان موجب تعليله بقوله
لان ذلك قد حصل هو ان لا يصير ضامنا على تقدير كون ثواب النفقة للميت
سواء كان ثواب الحج ايصاله او لا بل على الاول عدم الضمان اولى كما لا يخفى على
ان الجواز في حج الاسلام بنيابة شرائطها ان يكون المحجوج عنه عاجزا عن الاداء
بنفسه ولا حاجة الى ان يقال وله مال لان النيابة في حج الاسلام انما تكون في حق
من لجب حج عليه فالقيد المذكور مفروغ عنه اذ لا وجوب بدونه ومنها دوام العجز
من وقت الامر بالحج الى وقت الموت والمص جمعها في عبارة واحدة ومنها الامر بالحج
عبارة او دلالة كما اذا حج الوارث عن مورثه بلا وصية منه وذلك لان النيابة
لا تثبت الا بالامر ومنها النية المحجوج عنه عند الاحرام لان حج عنه لا عن نفسه فلا بد
من نيته كيلا يقع عن نفسه والافضل ان يقول بلسانه لبيك عن فلان ومنها ان
يكون حج الامور بمال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز وكذا اذا
كان اوصى ان يحج بماله ومات فتطوع عنه وارثه بمال نفسه لان الفرض تعلق
بمال نفسه فاذا حج بماله لم يسقط عنه الفرض ذكره في البدائع ومنها الحج راكبا
حتى لو امره بالحج حجا ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان المفروض عليه
هو الحج راكبا فينصرف مطلق الامر بالحج اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن
ثم قال في البدائع وسواء كان الحاج قد حج عن نفسه وكان ضرورة انه يجوز

عبارة البدائع وما شرائطها جواز النيابة فنقول حج الشرط جواز الاداء بنيابة بلا شرط جواز النيابة والفرق واضح

في الحالين حيثما الا ان الافضل ان يكون قد حج عن نفسه وقال الشافعي بالجواز
حج الفروض عن غيره ويقع حجه عن نفسه ويفضل النفقة ومن هنا يتبين ان موضع الخلاف
بيننا وبين الشافعي لا غير موضع الخلاف بين عامة اهل السنة والمعتزلة وهذا
ما وعدناه فيما سبق لحديث التعمية رواه البخاري وصاحب السنن مسندا الى عبد الله
بن عباس رض قال كان الفضل رديف النبي صلعم فجاءت امراة من خثعم فجعل الفضل
ينظر اليها وهي تنظر اليه وجعل النبي صلعم يصرف وجه الفضل الى الشق الاخر فقالت
ان فريضة الله ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم وذلك
في حجة الوداع وكذا قوله عم للرجل عن ابيك واعتمر رواه ابو داود والنسائي
والترمذي وصححه واما قوله عم للخثعمية حجي عن ابيك واعتمري فلم يوجد في كتب
الحديث الا انه مذكور في كتب الفروع فانه عم قال فيه حجي عن ابيك بيان
الشهادة الحديث المذكور على ما ذكرنا من ان الحج يقع عن المحجوج عنه وذلك ان
الامر بالحج عن ابيها يدل على ان نفس الحج يقع عنه وكذا قوله عم نعم في جوابها
حين قالت افاحج عنه يدل عليه وهذا ظاهر وان خفي على صاحب البدائع
حيث قال فالدليل على الجواز يعني على جواز النيابة في الحج حديث الخثعمية وهو
ما روي ان امراة قالت من خثعمية لرسول الله صلعم وقالت يا رسول الله
ان فريضة الحج ادركت ابي وانه شيخ كبير لا يثبت على الراحلة وفي رواية لا يستمسك
على الراحلة فتجزئني ان احج عنه فقال النبي صلعم حجي عن ابيك واعتمري وفي
رواية قال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت
نعم فقال صلعم فدين الله احق ولانه عبادة تؤدى بالبدن والمال فيجب اعتبارهما
ولا يمكن اعتبارهما في حالة واحدة لتنافي احكامها فتعتبر هما في حالين فنقول
لا تجوز النيابة فيه عند القدرة اعتبارا للبدل وتجوز عند العجز اعتبارا للمال

عملا بالعينين في الحالين واما كيفية النيابة فيه فذكر في الاصل ان الحج يقع
عن المحجوج عنه وروي عن محمد ان نفس الحج يقع عن الحاج وانما المحجوج عنه
ثواب النفقة الى هنا كلامه وانما قلنا ان الدلالة المذكورة قد خفيت عليه لانه
زعم ان الحديث المذكور انما يدل على القدر المشترك بين ما ذكر في المبسوط وما
روي عن محمد وهو جواز النيابة في الحج في الجملة سواء كان الحج واقعا عن المحجوج
عنه او عن الحاج ولذا قال بعد تمام الاستدلال بالحديث المذكور واما كيفية
النيابة فيه الحج تفصيلا لما ثبت به عنده من جواز النيابة مجملا ثم انه لم يصب في قوله
امراة جاءت من خثعم حيث دل على ان يكون خثعم اسم موضع وليس كذلك
فانه اسم رجل هو ابو قبيلة قال الامام النووي في التهذيب خثعمة من بني خثعم
بن انمار بن معد بن عدنان فكان حقه ان يقول كما قال غيره جاءت امراة
من خثعم وعن محمد ان الحج يقع عن الحاج ولا ثواب النفقة له انه يلزمه
الكفارة والقضاء اذا افسد لا على الامر فعلم ان الحج يقع عن المامور ولانها
عبادة بدنية كالصوم والجهاد فلا يصح فيها النيابة الا ان النفقة قامت
مقام الحج عند العجز لانها حج حقيقة كالفدية في الصوم قامت مقامه عند
العجز لانها صوم حقيقة وجوابه ان لزوم الكفارة والقضاء ليس باعتبار
ان الحج عن الحاج بل باعتبار ان الجناية صدرت منه في حال احرامه وقياسه
على الصوم والجهاد لا يصح لورود النص في الفروع وشرط القياس ان لا يكون
في الفرع نص وقيل هذا الاختلاف في الحج الفرض واما الحج النفل فيقع
عن المامور بالاتفاق ولا ثواب النفقة ورد عليه بان خلاف الرواية فان
الحاكم الجليل الشهيد قال في مختصر الكافي الحج التطوع عن الصحيح جائز ثم قال
واذا حج الصحيح عن نفسه فهو تطوع ثم قال في الاصل يكون الحجة عن الحج ولكنه

بعض حديث الخثعمية

غاية البيان

مردود لان مراد القائل المذكور من الاتفاق اتفاق شمس الائمة وشيخ الاسلام على
ما افصح عنه تفصيلا الاتفاق لقوله اما على قول شيخ الاسلام فظاهر واما على قول
شمس الائمة فكذلك لان وقوع اصل الحج عن الامر بما روينا من حديث الخثعمية وانه
وارد في الفرض لا في النفل لا اتفاق الروايتين حتى يحتج عليه ان يقال انه خلاف
الرواية الواقعة في الاصل نعم يحتج عليه ان الظاهر من التعليل الذي ذكره بقوله
لان وقوع اصل الحج الى اختصاص تمسك شمس الائمة بالفرض ولا يلزم منه
اختصاص قوله به فان خصوص الدليل لا ينافي عموم القول خصوصا اذا كان
الاقتصار على الدليل الخاص لكون الكلام في المدلول الخاص كالذي نحن فيه فان
الكلام بينه وبين شيخ الاسلام قد جرى في الحج الفرض فالتقريب غير تام بما ذكر
فاني الظهور لانه عبادة بدنية قد حصل الحج عن فعلها وكلما كان كذلك يقوم الاتفاق
فيه مقام الفعل كما في الشيخ الفاني فانه لما عجز عن الصوم قام الفدية مقامه وبهذا
التفصيل يتبين القصور في كلام المص حيث قال وعند الحج اقيم الاتفاق مقامه
فان حقه ان يقول فعند الحج اقيم مقام الاتفاق مقامه لانه اخرجه مخرج النتيجة
ولو اخرجه مخرج الكبرى كما هو حق تمام التعليل على ما اريناك فيما سبق
من التفصيل لقال وعند الحج يقام الاتفاق مقامها بارجاع الضمير الى العبادة
البدنية مطلقا لا الى الحج بخصوصه ومن الناظرين في هذا المقام من اورد
في شرح الكلام المذكور ما ذكرناه ولم يدر انه ليس على وفق نظم ذلك الكلام
فشرحه نقص الحرج من حيث لم يتنبه كالفدية في باب الصوم قيل الفدية
ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليها غيرها واجيب عنه بانه ملحق
بها بطريق الدلالة فان الاتفاق اذا قام مقام الصوم وهو عبادة بدنية
محضة فلان يقوم مقام ما هو مركب من البدنية والمالية اولى قال

هو ظهير الدين صاحب الفوائد

تمام

شيخ الاسلام والى هذا القول مال عامة المتأخرين ومن امره رجلان ان يحج عن
كل واحد منهما حجة المسئلة على ثلثة اوجه الاول ان يجزم عنهما جميعا والثاني ان يجزم
عن احدهما غير معين والثالث ان يجزم على الاطلاق ومن قال صورة الابهام
هنا اربعة ان يهل بحجة عنهما او عن احدهما بعينه على الابهام او يهل بحجة من
غير تعيين لما احرم للحجوج عنه او يجزم عن احدهما بعينه بلا تعيين لما احرم به
لم يصب اذ لا فرق بين ما ذكره ثانيا وما ذكره رابعا في المعنى كما لا يخفى ثم انه
لا ابهام في الاول انما الموجود فيه الاشتراك وذلك ظاهر والوجه الاول ما ذكره
المص بقوله فاهل بحجة عنهما فهي عن الحاج ويضمن النفقة لهما ان انفق من مالهما
لانه صرف مالهما الى حج نفسه وما امر بما امره به لان الحج يقع عن الامر يعني ان
الاصل في الحج المؤدى عن الامر هو ان يقع للآمر سبب النفقة على ما تقدم بيانه
حتى لا يخرج الحاج بذلك الحج عن حجة الاسلام الا انه تعذر هنا العمل بموجب هذا
الاصل لانه لما نواهما فقد خالفهما لان كل واحد منهما امره بان يخلص السفر له
وان ينوبه بعينه عند الاحرام فاذا لم يفعل صار مخالفا وهذا تفصيل ما
اجمله المص بقوله وكل واحد منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك الا انه اجمال مخل
كما ترى ولهذا صار مزلة الاقدام ومضلة الافهام على ستقف على تفصيله ذلك
باذن الملك العلام ولا يمكن ايقاعه عن احد حال عدم الانوبة اي ليس احد
الامرين باولى من الآخر حتى يقع عنه فلا جرم يقع عن المامور ولا يمكنه ان يجعله
عن احدهما بعد ذلك لانه قد وقع عن نفسه فلا يقدر على جعله ولما استشعر ان يورد
النقض على هذا بالحج عن الابوين تداركه بقوله بخلاف ما اذا حج عن ابويه فان للحاج
ان يجعل ما اداه عن احدهما لانه غير مامور بالحج ومن حج عن غيره بغير امره لا يكون
حاجا عنه بل يكون جاعلا ثواب الحاج له او غير عنه وفي كون الحج عنهما لغو اذ الحج

الواحدة لا تكون عن اثنين فبقي له اصل الحج وهو سبب للثواب وله ان يجعل ثواب
عمله لغيره فله ان يجعله لاحدهما او لهما وهذا تفصيل ما اجمله المص بقوله لانه متبرع
بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فيبقى على خياره بعد وقوعه سببا لثوابه اما هنا
فانما يفعل بحكم الامر وقد امره كل واحد منهما بان الحج والنفقة له بلا اشتراك فاذا
احرم عنهما صار مخالفا لهما ووقع فعله له فلا يمكنه ان يجعله لغيره بعده ويضمن النفقة
لهما ان انفق من مالهما او لاحدهما ان انفق من ماله لانه حرف منفعة الامر الحج
نفسه بلا امر منه وذلك يوجب الضمان ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب
من زعم ان المص في هذا المقام عدل عن نهج الصواب واخل بنظم الكلام حيث
قال ان الدليل غير مطابق للمدلول لان المدلول قوله فهي اي الحجة عن الحاج ويضمن
النفقة ودليله لان الحج يقع عن الآمر ولا مطابقة بينهما كما ترى ومنهم من
تصدى لتصحيح الكلام وتوضيح المرام وزعم انه اجاب عما الى الابشيهي عجاب
كما لا يخفى على ذوي الافهام حيث قال ولكن هذا التعليل تعليل حكم غير
مذكور وتقدير الكلام ويضمن النفقة لانه خالفها وانما لم يضمن النفقة اذا وافق
امر الآمر لان الحج يقع عن الآمر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام وههنا قد
خالف فلا يقع الحج عن الآمر بل عن يقع عن المأمور فكان هذا التعليل
تعليلا لما اذا وقع الحج عن الامر وهو في صورة عدم مخالفة المأمور للآمر فكان
هذا القائل غافلا عن قوله ويضمن النفقة ان انفق من مالهما الخ فانه ينادي
على فساد حرف التعليل المذكور لثاني جزء المدعى ولكن لا جدوى لمن ينادي
ثم ان عبارته القابلة لما اذا وقع الحج الامر مختلفة صوابها لوقوع الحج عن الامر
ومنهم من تصلف فقال اعلم ان هذا الموضع زال فيه اقدام الشارحين حيث
لم يفهموا الكلام المص وقالوا لا مطابقة بين الدليل ولكن هو تعليل حكم غير مذكور

وليس الامر كما ظنوا ولو سكتوا في هذا الموضع لكان اولى بل مطابقة حاصلة بين الدليل
والمدلول بان يقال هي عن الحاج اي الحجة تقع عن الحاج وهو المأمور ويضمن النفقة لكل
واحد منهما ان انفق من مالهما لان الحج المؤدى في هذه الصورة يقع عن الامر من وجه بدليل
انه الحاج لا يخرج عن حجة الاسلام وكون كل واحد من الآمرين امر بان يخلص له الحج ولم يأمر
بالاشتراك فلما نوى عنهما جميعا خالف الامر فوقع الحج عن الحاج وضمن النفقة لوجود
المخالفة وتخصيص الحج في هذه الصورة من وجه يقع للمأمور باعتبار المخالفة ولهذا لا يخرج
المأمور عن حجة الاسلام ايضا وقد صرح الامام العتابي وغيره في شروح الجامع
الصغير ان الحج يقع عن الآمر من وجه وعن المأمور من وجه فلا يخرج عن حجة الاسلام
لا الآمر ولا المأمور والمص اشار الى هذين الوجهين ايضا حيث قال او لا فهي عن
الحاج اي الحجة عن الحاج ثم قال الحج يقع عن الآمر بين يقع عن ذا من وجه وعن ذاك
من وجه اخر الى هنا كلامه ولقد اصاب في تشنيع على من تقدم من الشراح واحسن
في قوله ولو سكتوا في هذا الموضع لكان اولى الا انه لم يورد دخول نفسه تحت حكم ذلك
القول دخولا اوليا لانه ابعد عن الوصول الى مراد المراد وما ذكره لا يصح ان يراد
كما لا يخفى على ذوي الرشاد ثم انه لم يصب في قوله وتخصيصه لان ما ذكره بعد تعليل
ما تقدم لا تخصيص له وهذا ظاهر لمن نظر فيه ومنهم من قال في تحرير المقام
وتقريب المرام الحج يقع عن الآمر على ظاهر الرواية حتى لا يخرج الحاج عن حجة
الاسلام ولا يكون مؤديا عن الآمر لان الآمر شخصان كل منهما امر ان
يخلص الحج له من غير اشتراك وليس احدهما اولى من الاخر فلا يقع عنهما ولا عن
احدهما فيقع عن المأمور كذا في كلامه اغلاق كما لا يخفى وهذا تعليل لقوله فهي عن
الحاج واما تعليل قوله ويضمن النفقة فمذكور بعد هذا وما زاد على اظهار الاغلاق
في الكلام المزبور والاعتراف به فانا لا نشكل في عدم ارتباط التعليل المذكور

عمامه

لما اوهام من ان الحج يقع عن الحاج وليس فيما ذكره حل هذا الاشكال كما لا يخفى على
من تامل في روح المقال ومن هنا قال واستدل عليه اي على ان الحج يقع عن الحاج
بقوله لان الحج يقع عن الامر يعني ان المامور اذا وافق الامر يقع الحاج عن الامر
فاذا لم يوافق يقع عن المامور وهنا لم يوافق فيقع عنه ولم يدر ان ما ذكره تفسير
للتعبير المذكور لا تفسير له كيف وما ذكره في صدر التفسير عن المفسر كالنص عن
النون والحق ان تحرير المص للمقام لا يخلو عن نوع اختلال على ما نبهت عليه في
سياق الكلام وكان حقه ان يقول فهي عن الحاج لانه خالفها لان كل واحد
منهما امر ان يخلص الحج له وان ينوي بعينه عن الاحرام فلما لم يفعل صار مخالفا
ولا يكون عن احدهما اذ ليس احدهما باولى من الاخر فوقع عن المامور ولا يمكن
ان يجعله عن احدهما بعد ذلك لانه قد وقع عن نفسه فلا يقدر على جعله لغيره ثم يقول
ويضمن النفقة لهما وان انفق من مالهما او لاحدهما ان انفق من ماله خاصة ان
صرف نفقة الغير الى مصلحة نفسه بلا امر منه والمص ذكر مسئلة الضمان من تبين
فاسق وكذلك الى الاعادة بدون الاخاذ تبل الى الزيادة في المقال على وجه افضى
الى الاختلال حيث لزم الفصل به بين الدليل والمدعى فصار مثالا لمزلة اقدام
الافهام ومضلة الافهام الاقدام وما ينفع منه العجب ما قيل في شرحه
قوله ولا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك اي لا يمكنه ان يجعل الحج الذي عمل به
المامور عن امر به جميعا عن احدهما بعد ان وقع لنفسه وذلك لانه لما لم يات به
على الوجه المامور به وقع عن نفسه فبعد ذلك لم يكن احد الامرين اولى به من الاخر
لان الحج لزم المامور به وضمن النفقة وكان هذا القائل غافلا عن ان وقوع
الحج عن المامور متفرع على عدم ابقائه لاحدهما لعدم الاولوية والا لما قال فبعد
ذلك لم يكن احد الامرين باولى به من الاخر اذ هو مفروغ عنه قبل ذلك او لم يتفق

على العرف

على العرف بينهما ايقاع الشريك الحجة المذكورة عن احدهما وجعل الحاج اياها عن احدهما
فان المعلل بعدم الاولوية هو الاول دون الثاني والمعلل بعدم وقوع الحج عن المامور انما
هو الثاني دون الاول فتامل ثم ان ما ذكره بقوله لانه لما يهل به على الوجه المامور
وقع عن نفسه لا يناسب المقام لان الكلام بعد تقرير ثبوته فلا وجه للتصدير
لبيانه بعد ذلك كما لا يخفى على ذوي الافهام ومسئلة الحج عن الابوين على وجهين
احدهما ان يهل الابن عن ابويه والاخر ان يهل عن احدهما وما ذكره من الجواب في
الاول على رواية انا خفضل في الكتاب على رواية ابن سليمان وعلى كلا الوجهين له ان
يجعل الثواب لهما على الشركة وان يجعله لاحدهما خاصة ومن قال الولاحدهما لم يحسن
في العدول عن العطف بالواو لان القدرة على الجعلين المذكورين ثابتة له وان لم يجتمعا
في الوجود ومدلول الواو التشريك في الحكم لا المعية والمتبادر من العطف بالواو هو
ان يكون له الثابت له القدرة على احد الجعلين فقط وان ابهم الاحرام هذا في وجه
المسئلة وانما بينه بقوله بان نوى عن احدهما غير معين احترازا عن ثالث الوجوه
فان مطلق الابهام يوجد في صورة الاطلاق ايضا والمص لم يذكر هذه الصورة لعدم
الرواية فيه قال الامام قاضي خان في شرحه للجامع الصغير وان احرم ولم ينو
احدهما لا نص فيه قالوا ينبغي ان يصح التعيين بالاجماع ومن قال وان اطلق بان
سكت عما ذكره المجموع عنه معينا ومبهما فلا نص فيه وينبغي ان يصح التعيين اجماعا
لعدم المخالفة قطعا لم يصب لان بيان الاطلاق بقوله بان سكت عما ذكره المجموع
عنه معينا ومبهما لان العبرة في هذا الذكر القلبي لا الذكر اللساني والسكوت انما يدل في
الثاني دون الاول ولان في تركه عبادة قالوا لان المفهوم من الكلام المذكور بدون
ان يكون الجواب من عند نفسه لا نقلا عن الشارح فانه مصرح على ذلك صار مخالفا اجماعا
لانه ليس احدهما باولى من الاخر وان عين احدهما قبل الشروع اي قبل الطواف و

والوقوف فكذلك عن ابي يوسف ومن قال بقول ابي يوسف وقيد وكذا عن الف بلا توقف
لم يصب في قوله بلا توقف لان الكلام على تقدير التعيين قبل المضي واحتمال التوقف على
تقديره عدمه فان ابا حنيفة ومحمدا قالا بالتوقف الى وقت المضي خلافا لابي يوسف وهو
القياس لان كل واحد منهما كما لو امر رجل بشراء عبد وامره اخر به فاشترى لاحدهما
فانه يلزم الامور عنه اذا اراد ان يعينه لاحدهما لا يصح فكذا هنا بخلاف ما اذا لم يعين
حجة او محجة يعني لا يرد النقض على ما ذكرنا حيث يصح وكذا وله ان يعين مات لان
التزام الحق لمعلوم وهو الله تعالى والمجهول انما هو الملتزم وهنا مال الحق مجهول وبينهما
بون بعيد ولهذا يصح الاقرار بمجهول لمعلوم ولا يصح الاقرار بمعلوم لمجهول والمانع عن
صحة التعيين جهالة مال الحق لا جهالة الملتزم ومن قال بهذا اي بمعنى ما ذكره المص
بقوله لان الملتزم هناك مجهول اما جهالة الملتزم فيه مانعة عن وجوب التعيين واما
جهالة مال الحق فهي مانعة لم يصب لان قوله هذا لان ما ذكره تتميم لما ذكره المص
لا تفسير له كما لا يخفى ولان ذكره عبارة الوجوب في تمام عبارة الصحة وكذا ايضا ظاهر
ولهما ان هذا ابهام لا ينافي التعيين فلا يمنع صحة الالتزام كما لو اصدق بها بلا تعيين
مهر ولا عدة وهذا لان الاحرام شرط وشرع وسبب يتمكن به من الاداء وليس بمقصود
بنفسه ولهذا صح تقديمه على وقت الاداء وهو اشهر الحج ولما كان غير مقصود اعتبر
فيه ما يتمكن به من الاداء والمبهم الذي يحتمل التعيين يصلح وسيلة للاداء بواسطة
التعيين فاكتفى به شرطا فلا يقع العجز عن الامتثال فلا يتحقق الخلاف بخلاف ما اذا اوصى
الافعال على الابهام فانه لا يمكنه التعيين لان الاداء هو المقصود فيتوظف بالكامل
بل لان الموصى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا وما قال وحاصله ان المقصود الاصلي هو اداء
الافعال والتعيين في اداءه ممكن لانه يقع على ما عين لا على الابهام بخلاف ما اذا اوصى ثم
يعين فانه يقع على الابهام ابتداء ثم التعيين يسره على ما مضى واضمحل فلا يفيد شيئا لم يصب

كذا

عنايه

عنايه

في

في تقدير ما ذكره بقوله وحاصله لان تفصيل ما في الكتاب لا يحصل له كما لا يخفى على ذوي
الالباب ثم لان الشرط يكفي وجوده بكيفية ما كان الا يرى انه اذا توضأ للتبرد
جاز له ان يصلي به والجواب عن القياس على مسئلة الشراء انهم قالوا الرواية
فيها انما الرواية فيما اذا اطلق الشراء انه يتعين بحكم النقد واما اذا ابهم فيحتمل
ان يصير مخالفا لانه بمنزلة الاداء هنا ومن الناظرين في هذا المقام من قال في تعليل
قول ابي حنيفة ومحمد ولانه كان يملك التعيين في الابتداء فيملك التعيين
في البقاء كما اذا اوصى عن احد ابويه ثم عين احدهما يؤديه انه لو اوصى باحد النسكين
عن نفسه في الابتداء معينا يصح فكذا اذا ابهم ثم عين في حالة البقاء فكذا فيما نحن فيه
لانه عين ما كان يملكه في الابتداء بخلاف ما اذا اهمل عنهما ثم عين احدهما حيث لا يصح
لان الحج الواحد لا يصح عنهما ابتداء فكذا لم يصح تعيينه بقاء وكذا لانا لو صححنا ابتداء
يقع لكل واحد منهما بعض الحج والمامور به هو الحج الشامل لا بعض الحج فوقع عن نفسه
وفيه كف وهو ان موجب تعليله وتنظيره ان يملك التعيين بعد المضي فيه على الابهام
وهما لا يقولان به على ما عرفت فيما تقدم ثم ان لا وجه للتنظير المذكور لان ما يملكه
ثم جعله ثواب الحج لاحد ابويه لا يحصل نفس الحج له والكلام فيه ثم ان ميناء بيده
على عدم الفرق بين حال الملتزم وجهالة ماله الحق والفرق بينهما وهذا القائل معترف
به ومن تمام كلامه في هذا المقام قوله والذي قال ابو يوسف يبطل بما امر بالحج فاحرم
بشيء غير معين ثم جعله حجا وكان فعل عاقدا من حاله ولا يرد هذا الى على وجه
القياس الذي تمسك به ابو يوسف ما اذا احرم رجل على الابهام من غير تعيين حجة
ولا عمرة فانه يصح ان يعين من الحج والعمرة ما شاء لان له مال الحق معلوم والملتزم
مجهول وهنا من له الحق مجهول وبينهما بون اذ لا وجه بعد تقديره لهذا الايراد وتدبره
والله ولي الرشد وهو المستعان وكذا القائل في هذا المقام ان ترجيح عود الضمير في قوله

عنايه اسنا

غايه البيان

وهو القياس على قول ابي يوسف بمنع قوله لا قوله فالضمير المذكور عايد على ما ذكره بقوله
واما عين احدهما قبل المضي فكذلك فان مدلول الصريح قول ابي يوسف ولهذا قال متصلا
به عند ابي يوسف ومدلول الضمير قياس الصورة الخلافية على الوفاقية وهو مبني الاول و
لرفة الفرق بين هذين المدلولين اشتبه مرجع الضمير المذكور على القائل المذكور ومنها
ايضا ان اتصال قول المص كخلاف ما اذا لم يعين جهة او عينه بقوله والابهام كخلاف فان
اتصاله بقوله فيتمع عما نفسه وهذا ظاهر لمن له ادنى مسكة ثم ان قال وبيانه مر وما قدمه
من البيان هو الذي نعلمه انفا وليس فيه ما يدل على اتصال القول المذكور بما ذكره بل
الدلالة على اتصاله بما ذكرناه ومنها ايضا ان اتصال قول المص كخلاف ما اذا ادى الافعال
على الابهام بقوله فاكتفى به شرطا فان اتصاله بقوله والمبهم يصلح وسيلة بواسطة كخلاف
الافعال المؤداة على الابهام فان غيره قابلة للتعيين بعد التمام وهذا ايضا عند ذوي الافهام
ثم انه بين وجه الاتصال بقوله يعني اذا اتصل عما اخرهما ثم عين احدهما قبل المضي صح
تعيينه كخلاف ما اذا كان محتملا للتعيين لانه لزم المامور فصار مخالفا ولا يذهب عليك
ان الظاهر مما بيان ما ذكرناه لا ما ذكره ثم انه اخطا في قوله لانه لزم المامور
فصار مخالفا خطا فاحشا فان لزوم الحج للمامور متفرع على صيرورته مخالفا وهو
زعم ان الصيرورة المذكورة متفرعة على اللزوم المذكور فانا امر خبره بانا نفرغ عنه فالزوم
على ما اخرم وجه تفريع هذه المسئلة على ما تقدم غير ظاهر فكان حقه ان يعطفها عليه
بالواو دون الفاء ثم ان المناسب للتعليل بقوله لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى
من الجمع بين النسكين ان يقول فالزوم على الكامل الحج المذكور انما يتحقق عند تمام النسكين
لا عند الاحرام ثم هنا تعليل اخر ذكره الامام قاضي خان في شرحه الجامع الصغير
بقوله لما انعم الله تعالى عليه بالخلاف العبرة في اشهر الحج بناسب التعبير المذكور لان ذلك
الاطلاق ظهوره عند الاحرام اعلم ان الدماء الواجبة في الحج على ثلثة انواع نوع منها

دم جناية

دم جناية كجناية بارتكاب محظور من محظورات الاحرام وقد مر تفصيلها فيما سبق
او بمجاوزة الميقات بغير احرام واما ما كجناية بارتكاب محظور من محظورات الحرم
بعد ما حل فليس بما كجناية في الحج ومما اقتصر عنده ذكر هذا النوع من الدم على قول ودم
جناية كجزاء الصيد ونحوه لم يجب لما عرفت انه على نحوين لا على نحو واحد ونوع منها
ما كجناية نسك وهو دم المتعة والقران ونوع منها ما كجناية وهو دم الاحصار ومن
الى في الموضعين باداة التعليل فكانه غافل عما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تنويع
الدماء الواجبة في الحج على الوجه المذكور قد علم مما تقدم المص على وجه التفصيل
فلم يجب من فصل تلك الانواع هنا ثم قال وما ذكرنا علم ان الدماء ثلثة انواع
وفي البدائع والحاصل ان جميع الدماء المتعلقة بالاحرام في مال الكامل الا دم الاحصار
خاصة فانه في مال المحصور هكذا ذكره القدوري في شرحه لمختصر الكرخي ولم يذكر
الاختلاف وذكره القاضي خان في شرحه لمختصر الطحاوي ولم يذكر الخلاف وذكره في
بعض نسخ الجامع الصغير ان على الكامل عند ابي يوسف والمامور هو المخصص بهذه النسخة
ولانه لما كان في نسك وسايره المناسك عليه فكذا هذا النسك ولهذا اذا لم يقدر على
الهدي فبدله وهو الصوم فكذا اصله والاشارة في قول المص والمامور هو المخصص بهذه
النسخة الى ما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين لا الى التوفيق كما سبق الى بعض
الاوهام ومما خرافات الاوهام ما سبق الى فهم بعض المناظرين في هذا المقام
حيث قال وفيه نظر لجواز بكون الماخذ في كون الدم واجبا على المامور كونه نسكا
كسايره المناسك وسايره المناسك على المامور فكذا هذا لا كونه شكرا لما وفقه الله تعالى
من الجمع بين النسكين لانه منتف لا الالزام من حيث ان لو كان كذلك لوجب على الامر
لانه هو المنتفع بمنفعة القران بسقوط حجة الاسلام عنه ومنه يعلم فضيلة القران
ولا يذهب عليك ان الجواز المذكور لا يصلح وجها للنظر فان الكلام في كل حكم معلل

عمامه

عمامه البيان

عمامه البيان

عمامه

عمامه البيان

بامرين كذلك اي يجوز ان يكون مدار الحكم المذكور احدهما دون الاخر الا ان الاصل
في مثله ان يعلل بهما ما لم يعلم اختصاصه باحدهما فان قلت مراده ابطال التعليل
بما ذكره المص على ما دل عليه قوله لانه مشترك الالزام الخ وتعليل الحكم المذكور
بوجه اخر الا انه اخطأ في التعبير عن المراد حيث قال يجوز ان يكون الماخوذ الخ و
كان حقه ان يقول لان الماخوذ في كون الدم واجبا على المامور كونه شكرا لا كونه
دم شكر قلت سلمنا انه اراد ما ذكره واخطأ في التعبير عن المراد ومن يضلل
الله فما له من هاد ولكنه ما اصاب فيه ايضا لان المراد من النعمة التي وجب الدم شكرا
لها التوفيق لمباشرة الجمع بين النسكين لا احراز فضيلتهما وقد افصح المص عن هذا
بقوله لان حقيقة الفعل منه ولا خفاء في ان تلك النعمة مختصة بالمامور ثم انه لم يصب
في التعبير عما اراده ايضا فان عبارة الالزام لا تناسب المقام وكان حقه
ان يقول لانه مشترك الدلالة وبعد التنبيه والتي لا تعلق لما اورده من النظر لما
ذكره المص بقوله وهذه المسئلة تشهد بصحة المروي عن علي ع انا الجمع بينهما المامور
لما عرفت انه قصد به ابطال تعليل المص واثبات المسئلة بتعليل اخر وهذا الشاهد
المذكور على ثبوت المسئلة مطلقا لا على ثبوتها بتعليل المص فلا وجه لترتيب النظر
المذكور على قول المذبور وبالجملة معاشر ملة الساهل اكثر من ان يحيط به نطاق
البيان ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال فان قلت لما كان هذا دم
شكر ينبغي ان يجب على الامر لا على المتمتع بمنفعة شكر القران انما هو الامر حتى
سقطت عنه حجة الاسلام مع تضمن فضيلة القران قلت اما هذا الدم فكسائر
المناسك وسائر المناسك على المامور فكذا هذا الا يرى انه اذا عجز عن الهدي
كان الصوم عليه وهذا خطأ في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فتقريبه
فيما سبق حيث بينا المراد من النعمة التي وجب الدم شكرا لها واما الثاني فلان السؤال

غاية

على

على التعليل الذي ذكره المص والتمسك بتعليل اخر في تصحيح جواب المسئلة لا يكون
منافيا وفقد من التعليل المذكور بل اعتراف ضمنا بورود ما عليه وكذلك الجواب في
المسئلة الاتي ذكرها كالجواب في المسئلة السابقة والتعليل تعليل بعينه لاتحاد
معنى ولهذا اي ولتحقيق الاتحاد والمعنوي اعتبر في صورة هذه المسئلة القيد المذكور
بقوله واذا نال بالقران فان سهما بدونه وان لم يختلف الجواب لكن المسئلة لا تكون
من قبيل الاول بل يكون من جنس اخر وما لم يتنبه لهذا قال وانما قيد بقوله واذا نال
بالقران لانه اذا لم ياذن له بذلك لا يجوز له ان يجمع بينهما لاجلها فلو قرن كان
قارنا ثم اعترض عليه بانه جعل جزاء الشرط قوله فالدم عليه ووجوبه عليه
ليس بمقيد بما ذكرها فان لو قرن بغيره اذنها فالدم واجب عليه ايضا ثم اجاب
عنه بانه اذا اذن له بذلك كان ما يوهم انه ضرر مرضي فيكون عليها الخلاف
ما اذا لم ياذن فازال الوهم بقوله واذا نال بالقران وما قال في تقرير هذا الجواب
فانه فائدة التقييد لرفع وهم وجوب الدم على الامر وذلك الوهم انما يتاتى عند
الاذن لم يصب في قوله فان فائدة التقييد لرفع وهم وجوب الدم حيث عبر
بهذه عبارة الغاية ولام الغرض ولا وجه له كما لا يخفى واما الاعتراض على قوله
فلو قرن لكان مخالفا بانه خلاف الى ما هو خير لان القران افضل عندنا من
الافراد والخلاف الى ما هو خير غير جناية فليس بشيء لانه ان اريد ان القران
في حق شخص واحد افضل من الافراد في حق عندنا فلم وكيف لا انتظام في
الكلام ولا مناسبة في التعليل المذكور للمقام لان القران فيما كان فيه ليس
في حق شخص واحد بل في حق شخصين وان اريد ان القران مطلقا سواء كان
في حق شخص واحد او في حق شخصين افضل من الافراد عندنا فلا نم وكيف
كان مذهبنا ان القران في شخص واحد افضل من الافراد في حقه ومن لم يتنبه

غاية

غاية

نهاية

لهذا اجاب عنه بان ضرية القران انما هي بالنسبة الى الجامع النسكين بين لا بالنسبة
الى الامر ولهذا اذا كان مامورا بالحج وقرن عند ابو حنيفة يخالف ولم يدر انه
لا يلزم بناء الجواب في مسئلة الوفاقية على اصل خلافي واما من قال في الجواب
عنه ان ثبوت مخالفة امر مما لم منا من ان الافراد افضل من القران بل باعتبار
ان المامور ما في سفر خالص لواحد منهما فلم يكن مستوجبا للنفقة في مال واحد منهما
فكان مخالفا الاية من ان المامور بالحج كان مخالفا عند ابي حنيفة مع ان القران
افضل من الحج المفرد بالاجماع لا باعتبار ان القران انفع من افراد الحج بل باعتبار
ان المامور بالحج كان مامورا بانفاق المال في سفر مجرد وسفر هذا مجرد
للحج بل بالحج والعمرة جميعا فكان مخالفا فهذا صاب في اصل الجواب الا انه عدل عن
نهج الصواب في تقريره حيث فرع كون مخالفا على عدم استحقاق النفقة في مال
واحد منهما والامر على العكس فان عدم الاستحقاق المذكور متفرع على كونه مخالفا
وانما قلنا انه اصاب في اصل الجواب لانه لم يصب في تقريره لما عرفت انه بناء
على مقدمة خلافية فلا وجه لذكره في تمشية الجواب الوفاقي ثم ان الظاهر من تقرير
الشارح المذكور انه يسلم ثبوت الفضل للقران بالنسبة الى الامر ويقول بان المامور
ضابر وهذا مما لا يرتضيه ولا ساعده النقل فالحق ما تقدم من ان فضله
بالنسبة الى المامور لانه الجامع بين النسكين واما بالنسبة الى الامر فغيره تعرضا
ولهذا كان الخلاف ضابرا ومن الناظرين في هذا المقام من قال في شرح
مكتوب من الكلام وانما قيد بالاذن لانه اذا لم يوجد الاذن منهما بالقران
ومع هذا قرن المامور لا يصح ويكون مخالفا عند ابي حنيفة لان الامر وقع
بسفر ينصرف جميعه الى احد النسكين فاذا صرفه الى الحج والعمرة فالعمرة لا يجوز
ولكن يصح على ما روي عن ابي يوسف ومحمد ان من حج عن الميت واعتمر عن نفسه

نهاية

نهاية

جاز

جاز لحصول المقصود ولم يصب في قوله عند ابي حنيفة يزاعا ان في المسئلة المذكورة
خلافا لصاحبيه وليس كذلك ومنشاء غلط عدم الفرق بين القران بلا اذن من
امري الحج والعمرة والخلافية التي ذكرها بقوله ان من حج عن الميت واعتمر لنفسه
والفرق واضح فان السفر في الثانية خالصة للحج عنه بخلاف الاولى كما لا يخفى
وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح الاشارة الى ما ذكره من دم الاحصار على الامر ومن
قال اي وجوب الدم على الامر عند احصار المامور عند ما لم يحسن في بيانه لان
الدم غير واجب عند الاحصار انما وجوبه بعد التحلل به واضافته الى الاحصار لادنى
ملابسة حيث كان الرخصة في التحلل بسببه وهو غير لازم للاحصار اذ للمحصر ان
يدوم على الاحرام الى ان يزول الاحصار ولو كان بعد مضي وقت الحج وهذا الضرر
راجع اليه اي الى الحاج فيكون الدم عليه لان التحلل الموجب للدم كان بمصلحته وهي
دفع الضرر امتداد الاحرام عن نفسه فصار كدم القران والجامع بينهما كونهما
لمصلحة الحاج وان كانت المصلحة في احدهما حصول الدفع وفي الآخر وصول
النفع ولهما ان الامر هو الذي ادخله في هذا العهدة اي فعله بمعنى مفعول يقال
عهدته على فلان معناه ما ادرك فيه فاصلاحه عليه هكذا عن الفوري والمراد
من العهدة هنا ظهر امتداد الاحرام بسبب الاحصار وانما قال ان الامر هو الذي
ادخله فيها لان الاحرام كان بامره ولا عهدة في صورة القران لانه نعمة لا نعمة ودم
دم شكر لا دم جناية وهذا واضح وان خفي على من اعترض على ذكر بان الآمر اذا امر
بالقران فهو الذي ادخل المامور في عهدة الدم ولا يجب عليه ثم اجاب عنه بان
دم القران نسك وقد دفع الامر النفقة بمقابلة جميع ما كان من المناسك وهو من
جملتها بخلاف دم الاحصار فانه ليس بنسك ولم يكن معلوما عند الامر ايضا ويرد عليه
ان فيه تسليما لكون دم القران من المناسك التي يؤديها المامور للامر بنفقته فح

عامة البيان

في يشكل في قولهم المامور هو المختص بهذه النعمة كما لا يخفى ان في هذا المقام كلام
آخر يأتي بيانه باذن الله تعالى عند تمام هذه المسئلة فان الحج عن ميت فاحصر
فالدم في مال الميت قال الامام قاضي خان في شرحه للجامع الصغير رجل اوصى
ان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا فاحصر فعليهم ان يبعثوا شاة من مال الميت فيحل بها
الحاج وهو قول محمد وقال ابو يوسف دم الاحصار يكون على الحاج ولا يكون
على الميت وهو على هذا الخلاف الذي ذكرناه والدلايل ما قلنا ومن هنا ظهر وجه
تفريع المص هذه المسئلة على ما تقدم ووجه اسناده القول الاول الى ابي حنيفة
ايضا بقوله عندهما ثم قال الامام المذكور في الشرح المذبور واختلف المشايخ في قول
محمد عليهم ان يبعثوا شاة من مال الميت قال بعضهم اراد به من ثلث مال الميت
لان الوصية بالحج تنفذ من ثلث المال وهذا من توابع الوصية وقال بعضهم من
جميع المال لانه دين وجب على المامور حقا على الميت فيقضى من جميع ماله لانه صلة
كالزكاة والصلة في عرفهم ما لا يكون في مقابلته عوض عينا كان او دينا او منفعة
ومن قال والمراد بالصلة ما لم يكن في مقابلته عوض مالي فقد فرق حيث فرق العوض
على القسمين الاولين ومن قال الصلة عبارة عن اداء مال لا يكون في مقابلته
عوض مالي فقد زاد فيه حلا اخر حيث قال انها عبارة عن اداء مال والمراد منها نفس
المؤدى على الوجه المذكور وغيرها كالنذور والكفارات لانه وجب حقا للمامور
يعني على الامر لما ان الذي ادخل في هذه العهدة هو الامر فصار دينا على الميت مطالبا
من جهة العباد مثل هذا والدين محله جميع المال ومن اهمل القيدين محله المذكورين
فقد اخل بحق البيان ودم الجماع على الحاج اراد الجماع قبل الوقوف على ما تقف
عليه باذن الله تعالى وهو الجاني عن اختيار انما قال عن اختيار احترازا عن الجهل
فانه جاز عن اضطرار فما يجب بجنايته من الدم على الامر عند ابي حنيفة ومحمد رح

كوه

على ما تقدم بيانه مفصلا اذا جامع لا حاجة الى عبارة معناه او يكفيه ان يقول
ويضمن النفقة اذا جامع قبل الوقوف لان الصحيح هو المامور به دون الفاسد
فاذا افسده لم يقع مامورا به لكان واقعا عن المامور فيضمن ما انفق في حجته
من مال غيره كذلك الغير ثم اذا قضى الحج في السنة القابلة على وجه الصحة لا يسقط
الحج عن الميت لانه لما خالف في السنة الماضية بالافساد صار الاحرام واقعا عنه
فكذا الحج المؤدى به صار واقعا عنه وعليه الدم لما بينا يعني بقوله لانه دم جناية وهو
الجاني عن اختيار ولو لم يقيد الجماع المذكور سابقا بل تركه على اطلاقه لكان مستغنيا
عن هذا القول ومن هنا ظهر ان ترك قوله معناه اولى من ذكره وكذلك اي وكدم
الجماع ساير دماء الكفارات سواء كانت وجوبها بارتكاب محظور الاحرام
كقتل صيد وحلق راسه ولبس مخيط ومس طيب او بمجاوزة الميقات بلا احرام
على الحاج لما قلنا يريد به ما اراد بقوله ما بينا بعينه حتى لا يكون الاختلاف الا في
العبارة للتفنن بل اراد به بعض ما اراد به بعض ما اراده بذلك القول وهو قوله
وهو الجاني عن اختيار وذلك انه لا حاجة هنا الى بيان كونه دم جناية بخلاف
ما سبق ومن لم يفرق بين الموضعين وزعم ان المراد من القولين المذكورين
واحد حيث قال لكن يجب الدم على المامور في ماله لانه هو الجاني عن اختيار وهو
المراد بقوله لما بينا ولما قلنا او قال وقوله لما بينا ولما قلنا راجع الى قوله لانه دم
جناية وهو الجاني عن اختيار لم يصب ثم ان هذا القائل لم يصب في عبارة الراجع
ايضا وكذا لم يصب من ذكر بدلها عبارة الاشارة وان اصاب في الفرق
بين الموضعين حيث قال في الاول اشارة الى قوله لانه دم جناية وهو الجاني
عن اختيار وقال في الثاني اشارة الى قوله وهو الجاني عن اختيار وعدم الاصابة
في عبارة الراجع ظاهر لان المذكور موصول والرجوع حق الضمير وكذا في عبارة

غاية البيان نهاية

عناية

الاشارة لانها يكون له بالاشارة دون الموصول في المبسوط كل دم يلزم الحاج يعني
الحاج عن الغير فهو عليه في ماله لانه ان كان نسكا فاقامة المناسك عليه وان كان
كفارة فالجناية وجبت منه وان كان دما بترك الواجب فهو الذي ترك ما كان
واجبا بهذا كانت هذه الدماء عليه لا دم الاحصار فانه في مال الامر في قول ابي حنيفة
ومحمد رح وفيه بحث لانه لا بد من ان يريد من المال في قوله فهو عليه في مال النفقة
التي دفعها الامر الى المامور كما هو الظاهر من قوله لانه ان كان نسكا فاقامة
المناسك عليه فح يشكل قوله وان كان كفارة الخ لانه لا يصلح وجها لكون الدم في
النفقة المذكورة وذلك ظاهر او يريد منه مال المامور غير تلك النفقة كما هو
الظاهر من قوله وان كان كفارة فح يشكل قوله لانه ان كان نسكا فاقامة المناسك
عليه لما عرفت ان المناسب له ان يراد بالمال المذكور النفقة المذبورة قال ومن
اوصى بان يحج عنه فالحجوا عنه رجلا اي قال المص في البداية على وفق ما ذكره محمد
في الجامع الصغير ومن وسم عوده الضمير الى محمد فقد وهم والا لجاج بعث الشخص ليحج
وانما قال فلما بلغ الكوفة مات لان محمد وضع المسئلة في الخرساني والمص لم يغير
وضعها وقد اتفق النصف فبدا اتفاق النصف اتفاق فان الحكم في اتفاق
سائر الابعاض من الثلث والرابع وغيرهما كذلك والكلام هنا في اعتبار الثلث
وفي امكان الحج وفي كل منهما اختلاف اما في الاول فقال ابو حنيفة رح يحج من ثلث
ما بقي من المال وقالا يحج من الذي بقي من الثلث الاول ان كان بقي منه بشيء هذا على
تقدير الابهام بان يحج عنه بالثلث اما اذا اوصى بان يحج عنه من الثلث او امر
بان يحج عنه ولم يذكر شيئا ففيه اختلاف بين الامامين قال ابو يوسف يحج بما
بقي من الثلث الاول مع ما بقي من المال المعزز وقال محمد رح يحج بما من المال
المفرز ان بقي والا بطلت الوصية واما في الثاني فقال ابو حنيفة رح يعتبر مكان

الموصي

الموصي فيبتدا بالحج منه وقالا يعتبر المكان الذي مات فيه المامور فيبتدا منه وهو
استحسان وذكر ابو سليمان في بعض نسخ الجامع الصغير عن ابي حنيفة رح انه اخذ بقولهما
في هذه المسئلة وبهذا التفصيل يتبين وجه ايفاء المص حق بيان الخلاف في المقام
الثاني دون الاول حيث لم يذكر قولهما فيه وسواء لم يذكر في المسئلة ان الموصي
يحج بالثلث او من الثلث او المطلق تعذر ذكر بقي هنا شيء وهو ان ترتيب
المذكور القول انفا على تقدم عليه سبب التعرض لقولهما في المقام الاول ايضا فكان
حقه ان يقيم اولا في صورة المسئلة احد الوجوه المذكورة للوصية بالحج او
يبين ثانيا قولهما على التفصيل بحسب تلك الوجوه كما بيناه آنفا اما الاول
فالمذكور قول ابي حنيفة رح هذا اعادة لقوله وهذا عند ابي حنيفة رح بلا افاق
كما لا يخفى اما عند محمد يحج عنه بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء الى شيء يمكن
ان يحج به فالتنكير لا للتحقير والا لطلب الوصية قد عرفت فيما سبق ان هذا على
تقدير ان يوصي بان يحج عنه من الثلث او امر بان يحج عنه ولم يذكر شيئا وصورة
المسئلة خالية عن هذا البيان وقد ذكر فيما سبق ان مبنى عدم التعرض لخلافهما
في المقام الاول على هذا فهذا التفصيل لا يناسب ذلك الاجمال للتدافع بين مبنى
احدهما ومبنى الآخر فتدبر اعتبار تعيين الموصي يعني ان دفع الوصي وتعيينه
لدفع الموصي وتعيينه ولو دفع الموصي في مرضه مالا الى رجل ليحج عنه ثم مات ذلك الرجل
وقد اتفق بعضه او سرق لا يعطى من مال الميت مرة اخرى كذلك هنا وعن ابي يوسف
يحج عنه بما بقي من الثلث الاول في يد الموصى او الوارث مع ما بقي من المال المدفوع
الى المامور بالحج لانه هو المحل لنفاذ الوصية فان بقي من الثلث شيء تبقى الوصية
فيجب تنفيذها من ذلك القدر ولا يؤخذ ثلث اخر لان ذلك يؤدي الى فناء المال
وبطلان حق الورثة قال الامام قاضي خان في شرحه للجامع الصغير رجل اوصى

ان يحج عنه بثلث ماله فان حج الوصي عنه رجلا فسرقت نفقته عند ابي حنيفة يؤخذ
ثلث ما بقي فيحج به مرة اخرى وبهلك الهالك كان لم يكن وعلى قول ابي يوسف ان
بقي من الثلث الاول شيء يحج عنه بذلك الباقي والا بطل الوصية وقال محمد تبطل
الوصية سواء بقي من الثلث الاول شيء او لا مثاله اذا مات الرجل وترك اربع
آلاف درهم كان وقد اوصى ان يحج عنه وكان مقدار الحج الف درهم فاخذ الوصي
الالف ودفعها الى الذي يحج فسرقت في الطريق ان ابي حنيفة يؤخذ ثلث
ما بقي من التركة وهو الف درهم فان سرقت مرة اخرى يؤخذ من الالفين الباقيين
ثلثها وفي قول ابي يوسف اذا سرقت الاولى ولم يبق من ثلث مال الميت الا ثلثمائة
وثلثة وثلثون وثلث درهم فيعطى بهذا القدر فان سرق لا يؤخذ مرة اخرى وفي
قول محمد اذا سرقت الالف الاولى بطلت الوصية ولا يؤخذ مرة اخرى سواء بقي من
الثلث الاول شيء او لم يبق وعامة المشايخ ذكروا الخلاف بينهم على هذا الوجه وذكر
الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده في شرح المبسوط وبعضهم قالوا ان اوصى
بان يحج عنه من ثلث ماله او اوصى بان يحج عنه ولم يزد عليه عند محمد ان بقي من
المال المعد للحج شيء يحج عنه بذلك والا بطل الوصية وعند ابي حنيفة يحج عنه
ثلث ما بقي من المال في الوجوه كلها وعند ابي يوسف ان بقي من الثلث الاولى
شيء يحج عنه والا يبطل الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان ما ذكره المص لا يوافق
المنقول عن بعضهم ولابي حنيفة ان قسمة الوصي يعني ان ما يهلك يهلك قبل تنفيذ
الوصية لانه بالتسليم الى الوجه الذي سماه الموصي اذ لا خصم ليقبض ولم يوجد التسليم
الى ذلك الوجه ولا عبرة لقسمة الموصي وعزله المال بدون التنفيذ ولهذا لو هلك
المال في يد الوصي قبل الدفع الى الموصى اليه في الطريق او سرق يحج عنه من ثلث
ما بقي بالاتفاق ثم وثم الى ان لثمن المال كذا قال الامام الحبوبي وفي شرح

الجامع الصغير للامام قاضي خان وما قيل ان فيه ابطال حق الورثة فجوابه
ان حق الورثة ما يبقى بعد تنفيذ الوصية وفيه نظر لانا سلمنا ان حق الوارث
بعد تنفيذ الوصية لكن بعد تنفيذها من ثلث التركة لا من كلها وعلى تقدير ما ذكر يلام
تنفيذها من الكل وهو خلاف ما قرر في موضوع من كتب الفرايض واما الثاني اي
الكلام في مكان الحج قال الامام قاضي خان واصل المسئلة اذا خرج حاجا بنفقة
فمات في الطريق واوصى ان يحج عنه نص على الخلاف في هذا الكتاب يعني نص محمد على
الخلاف المذكور في الجامع الصغير فقال على قول ابي حنيفة يحج عنه من وطنه وعلى
قولهما يحج عنه من حيث مات الموصي وذكر في الجامع الكبير وقال محمد في القياس
يحج عنه من وطنه وفي الاستحسان يحج عنه من حيث مات ولم يذكر فيه خلافا واجتمعوا
على انه لو كان في وطنه في غير وسط الحج فانه يحج عنه من وطنه واوصى ان يحج عنه
الى هنا كلامه وقيل في وجه المسئلة الاجماعية ان الوصية تنصرف الى ما فرضه
الله تعالى في الاصل وقد فرضه من وطنه ولهذا قال محمد في خراسان مات بمكة واوصى
ان يحج عنه حج عنه من خراسان ومن قال مات بمكة فاوصى ان يحج عنه فقد ضبط
ضبطا فاحشا حيث عطف الوصية على الموت باداة التعقيب وكذا قال
هشام عن ابي يوسف في مكي قدم الري فمات واوصى بحجة قال يحج عنه من
مكة لما قلنا بخلاف ما اذا اوصى بان يقرن عنه حيث يقرن من الري لانه
لا قران لاهل مكة وههنا بحث وهو ان موجب ذكره في تعليل مسئلة الاجماعية
من ان الله تعالى قد فرض الحج من وطنه هو ان لا يؤدي فرض من خرج عن وطنه في غير
سفر الحج ثم حج قبل العود الى وطنه وقال اصحابنا في الميت اذا لم يبلغ وصيته
الحج من بلد حج عنه من حيث بلغ بخلاف الحي لانه يمكن الرجوع اليه فيحصل الاسترداد
والميت لا يمكن الرجوع الى رايه فينفذ وصيته بما امكن قال م استيناف

عامة النسخ

فاينما ليبان

تعليلي اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلثة وتمام الحديث صدقة جارية او علم
ينتفع به او ولد صالح يدعو له رواه مسلم وابو داود والنسائي وفي عبارته اشكال
في موضعين احدهما قوله الا من ثلث فان زيادة من فيه تخل بنظم الاستثناء حله
انه استثناء من مدلول قوله انقطع عمله لا من منطوقه وذلك ان منطوقه انقطاع العمل
ويلزمه انقطاعه منه والاستثناء صالح من الثاني دون الاول وثانيهما قوله او علم ينتفع به
او ولد صالح فانه في سياق التفصيل للثلث المذكور فحقه ان يعطف الثاني والثالث
على الاول بالواو دون او وحله اما او هنا بمعنى الواو وكذا في قوله سبحان كسر عنقا او
كسر عظامه واما الاعتراض عليه بان ظاهره متروك لانه يقتضي ان يكون غير هذه الثلث
من الاعمال منقطعا وليس كذلك لانها يثاب عليها وما هو كذلك لا يكون منقطعا ولكن
ظاهره متروك لم يبق معمولا لانا حنفيه فيما ذكره فلا وجه له لان مبنى عدم الفرق بين
انقطاع العمل وبطلانه بحيث لا يترتب عليه الثواب في الاخرة والفرق واضح ومن
الناظرين في هذا المقام من تصلف في تقرير الجواب عن الاعتراض المذكور فقال ان الاعمال
كلها على ثلثة انواع اعمال عملها فخفت واعمال لم يشرع فيها فهي بعد معدومة واعمال شرع
فيها ولم يتمها والطرفان لا يوصفان بالانقطاع عبارة اما الاول فلان الماحي لا يحتمل الانقطاع
لكن يحتمل البطلان بما يحبط ثوابه نعوذ بالله من ذلك وكذلك الثاني لانه غير موجود وهذا
لان الانقطاع عبارة عن تفرق اجزائه والماضي يجمع اجزائه لا يتصور فيه ذلك وكذلك الذي
لم يوجد يجمع اجزائه فتعين الذي شرع فيه ولم يتمه وما اتى الا بنفي الجناح كما لا يخفى على
ذوي الالباب وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا ولو قال وتنفيذ الوصية من الاعمال
الدنيا لكان اولى لان عبارة النص المذكور انما تنتظم الاعمال دون الاحكام غاية بطلان
الاعمال في حق احكام الدنيا فبقيت الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج كما انا حقه
انا نقول فبقيت الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج كما انا حقه انا نقول فبقيت الوصية

عمال

من

من وطنه على حالها ومن المصدين لشرح هذا الكتاب من قال في تعليل ما ذكر ولان
خروجه لم يقع على موافقة الامر لانه امر بالخروج بقوله به الخ ولم يوجد فصار كانه لم يخرج
ولم يدر انه لو صح ما ذكره يلزم ضمان المسروق للمالك بالخ لمخالفة الامر ووجه قولها
وهو الاستحسان قيل تاخير تعليلها عن انا حنفيه مع كمال انا يكون لان قولها هو المختار
عند المص لا ان قولها استحسان وقول انا حنفيه قياس والمأخوذ في عامة الصور
حكم الاستحسان دون القياس ولان ظاهر الاية يعضد قولها وفيه ان التقديم يصلح
ان يكون مظنة للاختيار والترجيح واما التاخير فبمعزل عن ذلك ثم ان قولهم المأخوذ
في عامة الصور حكم الاستحسان غير مسلم ثم اذا وقع التعارض بينهما وجب القياس
والاستحسان يرجح وجه الاستحسان غالبا ثم ان الاية المذكورة وجه الاستحسان فلا وجه
لعبارة يعضد ان سفره لم يبطل وبه وعليه انا نريد عدم البطلان في حق احكام
الدنيا فلا دلالة في الاية المذكورة عليه وان اريد عدم البطلان في حق احكام الاخرة
فلا ينتج التقريب كما لا يخفى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت
فقد وقع اجره على الله هذا صريح في انه لا يحبط عمله واما انه معتبر في حكم الدنيا فهو سكت
عنه وقوله عليه من مات في طريق الحج عبارة الحديث على ما اخرجه الطبراني في الوسط
وابو يعلى والبيهقي في شعب الايمان عن انس مرفوعا من خرج حاجا فمات كتب
له اجر الحاج الى يوم القيمة ومن خرج معتمرا فمات كتب له اجر المعتمر الى يوم القيمة و
من خرج غازيا في سبيل الله فمات كتب له اجر الغازي الى يوم القيمة ودلالته ايضا
على عدم البطلان في حق احكام الاخرة على عدم البطلان في حق احكام الدنيا و
الكلام فيه ومن الناظرين في هذا المقام ما قال واما جواب انا حنفيه عما استدلا به
من الكتاب والسنة فهو انه لا تعارض بين موجب الكتاب وموجب الخبر لان الكتاب
سوق لحكم الاخرة والخبر لحكم الدنيا فيجوز انقطاع العمل من حيث الدنيا ويبقى له ثوابه

عامة النسخ

نهاية

عمامه

من حيث حكم الآخرة كما اذا نوى الصوم في رمضان وصامه الى نصف النهار ومات
وجب عليه الايصاء بقدر صوم هذا اليوم كاملا من حيث حكم الدنيا وان كان هو ناقصا بالنظر الى الآخرة
بقدر ما صام من ذلك اليوم كذلك اذا ادركه الموت في خلال الصلوة وكذا كل عمل صالح
شرع فيه ولم يتمه وكذا الجواب عن الحديث الذي رويناه فقد اخطأ فيه من جهة اللفظ و
المعنى اما الاول فلان قوله فيما تقدم والسنة يأبى عطف قوله وكذا الجواب عن الحديث الذي
رويناه عن قوله واما جواب الاصحاب ح عما استدلا به فان عطف عليه انما ينتظم على
تقدير الاقتصار على ذكر الكتاب فيه كما لا يخفى على ذوي الاختيار من اولي الالباب واما
الثاني فلانه اخطأ في زعمه ان من شرع في عمل صالح بالنية ومات قبل ان يتمه يثاب
بقدر عمله وكانه لم يسمع الخبر المشهور في هذا الباب من حضرة البشر صلعم وهو قوله عم
نية المؤمن خير من عمله فالصواب اسقاط قوله بقدر ما صام من ذلك اليوم والاقتصار
على ما بقي بل ابداله بقوله بصوم ذلك اليوم فاذا لم يبطل اي القدر الموجود من السفر
اعتبر الوصية من ذلك المكان اي كان الواجب بحكم الوصية المذكورة الخ من المكان الذي
انتهى في السفر الموجود واصل الاختلاف اي الاختلاف بين ابي حنيفة ح وصاحبيه على
الوجه المنقول في الذي يحج اي يخرج الى الحج بنفسه ويموت في الطريق هذا يخالف ما ذكره
صاحب الهداية حيث قال ولو كان خرج هو بنفسه فمات في الطريق وقد اوصى بان يحج
عنه من حيث هذا الموضع اتفاقا وعلى هذا يطالب ابو حنيفة بالفرق بين الخلافية والوفاقية
مع اشتراكهما في الوجه الذي تمسك به فان عمل الخارج بنفسه ايضا غير الثلث المذكور في
الحديث المزبور لا يقال له ان تمسك في الوفاقية بالحديث الذي تمسك به صاحباه في
الخلافية لان دلالته على عدم بطلان عمل الخارج في حق نفسه حيث قال عم فيكتب له حجة
مبرورة ظاهرة بخلاف دلالته على عدم بطلانه عمله في حق غيره فان فيها نوع خفاء فلهذا لم يعمل
بذلك الحديث في الخلافية لانا نقول يلزم في القول ببطلان العمل المنصوص في الحديث الاول

فلا يبقى

فلا يبقى متمسكا له لا يخفى ويبنى على ذلك المأمور بالحج اي ويبنى على ذلك الاصل الخلاف
المذكور في المأمور بالحج ومن اهل بحجة عن ابويه يعني بغيره وصية منهما على ما يظهر من التعليل
الذي ذكره يجزيه ان يحجها عن احدهما قال الحاكم الجليل الشهيد في مختصر الكافي و
اذا حج الرجل عن الميت او حج عن ابيه او عن امه صحة الاسلام ما خيره وصية او صح
عن الميت يجزئه انتهى الله تعالى بلغنا عن النبي صلعم انه قال في ذلك رايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما قبل منك فالله احق ان يقبل لانه من حج عن غيره وقد
ذلك على ان ذكر الابوين تمثيلا لا تخصيصا بقرينة ما ذكره بهما من
التعليل غير تام وانما تمامه بما ذكره فيما سبق من انه اذا لم يكن مأمورا بالحج يكون
متبرعا بجعل ثوابه عن احدهما وبدونه لا ينتظم قوله فاما جعل ثواب حجة له على
ما تقدم عليه حق الانتظام ثم ان عادته فرع بطلان نيته فلا وجه لتفريعه عليه
في قوله وذلك بعد اداء الخ فلعلت نيته قبل اداء فانه لولا بطلان نيته لما صح جعل
ثواب حجه لاحدهما وظهر مما قوله وصح جعل ثوابه لاحدهما بعد الاداء ان المراد
من جعل الخ عن احدهما المذكور في صورة المسئلة جعل ثوابه له على ما قررنا من
قبل يعني بقوله ولا يمكن ان يجعله عن احدهما بعد ذلك ثم بقوله ومهما يفعل بحكم
الامر وخالف امرهما فيفعله عنه ومن قال يريد به قوله لانه متبرع بجعل ثواب
عمله لاحدهما فقد ضبط ضبطا فاحشا لانه تعليل ما ذكره هنا لا تعليل ما يخالفه من
مسئلة المأمور بالحج ومن قال في شرح ما ذكره اي عند قوله ومن امر رجلا ان
يحج عن كل منهما حجة فكانه يجزيه عن تعيين ما به التقريب فاكتفى بذكر المبحث المشتمل
عليه وعلى غيره

باب الهدي

لما وارد ذكر الهدي فيما تقدم من المسائل
شكلا وجزاء احتيج الى بيان الهدي وما يتعلق به من المسائل وهذا الذي ذكره كما
يكون سببا لذكره كذلك يكون وجها لحاجة الى هنا ومن لم يتنبه له زعم ان هنا احتياج

عاد السان

عاد السان

الى بيان وجه الناحية فقال ولما لم تكن وجوبه عن احد معين الاشياء اخر وكره معين
الاشياء ثم ان من زاد على وكره الهدى شكا وجزاء وكره مؤنة فكانه زعم ان كونه مؤنة
حال خلو فيه كونه شكا وجزاء ولا يخفى فساده فانه من قبيل الشك لا حال اخر ومن المتصدين
لشرح هذا الكتاب من قال هذا الباب تتعلق به الابواب السابقة فان الهدى اما للمتعة
او قران او احصار او جزاء صيد او كفارة جناية اخرى فاخره عنها لانا معرفة هذا المتعة
والقران فرع معرفة المتعة والقران وكذا الصيد والمحصور ان يتضمن حوالات تستدعى
سبق تصور مفهومات متعلقاتها وتصديقات ببعض الاحكام منها الى هنا كلام
بعينه ومنه وانا لا ازيد على الحكاية ولعلك لا تزيد على التعجب والهدى ما يهدى من
النعم الى الحرم واصله الهدية الهدى او ثانث فيه اشارة الى ان له وفى وعال
ومن قال بتعدد له اعلى فقد قصر فى بيان المفاد وزاد فى التعبير على ما هو المراد حيث
اعلى ومراده العالى والاما الخصوص فى الثلث والاولى عندنا البعير ثم البقر ثم الغنم على وفق
ما اشير اليه فى قول النبى صلعم المبكر الى الجمعة كالمهدى بدنة كالمهدى بقرة ثم المهدى
شاة وهذا لان البقرة اكثر لحما وقيمة من الشاة والبدنة اكثر من البقرة فقال ادناه
شاة هذا اللفظ لم يعرف الا من كلام عطا اخرجه الشافعى هو قال حدثنا مسلم بن
خالد الذلى عن ابن جريج ان عطا قال ادنى ما يهراق من الدماء فى الحج وغيره شاة
فلو قال لما روى مالك فى الموطا باسناد لا على وابن عباس رض فالاما استيسر من الهدى
شاة لكان اولى قال اى المص فى المتن على وفق ما ذكره الامام القدورى فى مختصره
الامام المذكور كما سبق لا بعض الاوهام وهو من ثلثة انواع دل على ذلك قوله تعالى فجزاء
مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة اما على مذهب محمد هو
فوجه الدلالة ظاهر لانه يجب عنده فى الظبى شاة وفى النعامة بدنة وفى حمار الوحش
بقرة فظهر منه ان الهدى يشتمل على الانواع المذكورة واما على مذهب الشيخين فلانه

مهاية عماية
عاية البيان
ابن همام

عاية البيان

رما يبلغ قيمة الصيد شاة او بقرة او بدنة فيشترى ذلك فى ايضا دلالة على انه
من تلك الانواع الابل والبقر والغنم حقه ان يقول البعير بدل الابل لان الابل اسم جمع
والكلام فى بيان الانواع فالمناسب ذكر اسم الجنس لا اسم الجمع والبعير جنس كالبقر
والغنم لا بد ان يكون له اعلى بل لا بد ان يكون له عالى وقد مر الفرق بينهما ثم ان
قوله وهو الجزور والبقر لا ينتظم مع الاقتصار على ذكر الاعلى كما لا يخفى على ذوى الاقتدار
فيه الضمير الاول للموصول والثانى للحم والاصناف الثلثة سواء فى هذا المعنى اراد اشتراك
تلك الاصناف فى المعنى المذكور الا انه تسامح فى التعبير فقال سواء فى هذا المعنى اعتمادا
على ظهور المراد وعبارة الاصناف هنا لا ينافى عبارة الانواع فيما سبق لانها
بالنظر الى جنس الحيوان وهذا بالنظر الى قسم النعم فافهم ولو قال فى التعليل
ولانه قد خرجت العادة الغالبة بين المسلمين من عهد النبى صلعم الى يومنا هذا
باهداء هذه الانواع لكان اولى كما لا يخفى ولا يجوز فى الهدايا الا ما جاز فى الضحايا
فلا يجوز الجذع الا من الضان ويجوز الثنى من الانواع الثلثة والجذع فى البهائم
قبل الثنى والثنى من الغنم ما طعن فى الثانية ومن البقر ما طعن فى الثالثة
ومن الابل ما طعن فى السادسة ويشترط ان يكون سالما عن العيوب فيتخصصان
بحد واحد اى فيتحد موقع حكمها فيجوز هنا ما يجوز ثمة ولا يجوز هنا ما لا يجوز ثمة والشاة
جائزة فى كل شىء اى فى كل موضع ذكر فيه الشاة الا فى موضعين فانه لا يجوز فيهما
الا البدنة من طاف طواف الزيارة جنبا والحائض والنفساء فى حكم الجنب ومن
غفل عن هذا قال مستدركا على المص تقدم ثالثا وهو ما اذا طاف حائضا او
نفساء بعد الوقوف بعرفة لا بد هنا من ذكر قيد اخر وهو ان يكون قبل الحلق لانه
اذا كان بعده لا يجب فيه البدنة بل يجب الشاة الا ان المص اهمله اعتمادا على ما اسلفه وقد
بينا المعنى كما انه بين المعنى لذلك بين المسئلة على وجه التفصيل فلا حاجة الى ذكرها

ابن همام

بنا مرة اخرى بل لا وجه له لانه اعادة بل افادة فيما سبق بقوله في الفصل الاول
من باب الجنايات عند تعليل وجوب البدنة في الجماع انه اعلى انواع الارتفاقات
فيتغلظ موجبه وبقوله في الفصل الثاني من باب المذكور عند تعليل وجوب البدنة
في طواف الجنب لان الجناية اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهار التفاوت لانه دم
نسك ومن الناظرين في هذا المقام من قال في شرح هذا الكلام والاصل فيه ما روى
صاحب السنن في الحديث الطويل باسناده الى جعفر بن محمد عن جابر رض قال كان جماعة
الهدى الذى قدم به على رض من اليمن والذى اتى به النبى صلعم من المدينة مائة فنحر
رسول الله صلعم بيده ثلثا وستين وامر عليا فنحر ما غبر يعني ما بقي واشركه في بدنته
ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها
فعلم ان دم النسك يجوز اكله وكان رسول الله صلعم قارنا ولو كان دم اساءة
ونقصان لم ياكله صلعم ولانه دم نسك فيجوز الاكل منه كالاضحية الى هنا كلامه وكان
بنى تحريره على ما سبق تقرير المص من القصور حيث قدم القياس على النص ثم انه اخل
بتقرير صورة القياس حيث قال بمنزلة الاضحية وكان حقه ان يقول كالاضحية بقى ههنا
شئ لا بد من التنبيه عليه وهو ان المراد بهدى التطوع ما بلغ الحرم واما اذا لم يبلغ
لا يجوز لصاحبه ان ياكله ولا لغيره من الاغنياء لان القربة فيه بالاراقة انما يكون
في الحرم وفي غيره بالتصدق ويجوز الاكل من هدى التطوع والمتعة والقران اراد
بيان جواز الاكل منه مطلقا والحاجة اليه قائمة لان القربان كان يحرق ولا يؤكل
في الشريعة السالفة فبقاء ذلك الحكم كان محتملا لا بيان جواز اكل المهدى والاغنياء
منه كما سبق لا وهم من قال يعني للمهدى والاغنياء اذا ذبح في محله وما من المرفقة
الموضوع من البلغ يستعمل في الما بقاء من جنس الماكول ومن فسره بمطلق الشرب
لم يصب كما لا يخفى ويستحب له ان ياكل منها قيل لما لم يكن الجواز مستلزما للاستحباب

ذكره ثانيا بيانا للاستحباب ولو ذكر الاستحباب ولا استغنى عن بيان الجواز لتلازم
الاستحباب اياه ومبنا قوله ذكر ثانيا على ما زعم ان المراد مما ذكر اولا اكل الهدى
وقد بينت انفا على ان المراد منه مطلق الاكل ولذكر اطلقه عن قيد ذكره هنا بقوله
لما روينا من النبى صلعم اكل من لحم هديه ومن قال اى ما صح ان النبى صلعم اكل من
لحم هديه لم يصب لان الرواية فعل النبى صلعم لا صحة وكذا لم يصب من قال
قوله لما روينا اشارة الى قوله انه صلعم اكل من لحم هديه لان المذكور موصول لا اسم
اشارة بقى ههنا شئ وهو ان الثابت بما روى اباحة اكل الهدى من هديه
لا استحبابه ومنهم من استدل على الاستحباب المذكور بقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها
فكلوا منها قائلا واداء ما ثبت بالامر هو الاستحباب ويرد عليه انا لا نم ذلك فان
ما ثبت بالامر هو الاباحة على الوجه الذى عرف في الصحابا وهو ان يتصدق
بالثلث قال في المبسوط ولا ينبغى ان يتصدق باقل من الثلث ومن قال
في شرح ما ذكر يعني يتصدق بالثلث ويطعم الثلث ويدخر الثلث فقد زاد
في التفسير على المفسر فتدبر ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا التعريف ههنا للعهد
والمعهود اكل المهدى فاستغنى عن التقييد بقوله له ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا
ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال هنا وهى مثل دماء الكفارات والنذر
وهدى الاحصار وهدى التطوع اذا لم يبلغ محله اما اذا بلغ هدى التطوع محله
فيجوز منه الاكل وقد صرح بالفرق في شرح الطحاوى لم يصب في زيادته عبارة
المثل ثم انه لم يصب في ذكر النذور وكذا ذكره هدى التطوع الذى لم يبلغ
محله لان المراد من بقية الهدايا دماء الكفارات على ما افصح عنه بقوله لانها دماء
كفارات وكان القائل المذكور الغافل عن موجب هذا التعليل زعم ان
الكلام فيما لا يجوز اكله من الهدايا مطلقا ثم انه لم يصب في ذكره هدى الاحصار

عامة النسخ

عامة

نهاية مسوط

غاية البيان

ايضا لانه من جملة دماء الكفارات فلا وجه لافراده بالذكر بعد ذكر ماء الكفارات مخصوصا
مفصولا عنها بقوله والنذور وقد صح ان النبي صلعم روى اصحاب السنن الاربعة عن ناجية
الخزاعي ان رسول الله صلعم بعث معه بهدي وقال ان عطب فانحره ثم اصبغ نعله
في دمه ثم خل بينه وبين الناس قال الترمذي حسن صحيح وليس فيه لا تاكل انت ولا
رفقتك وقد اسند الواقدي في اول غزوة الحديبية القصة بطولها وفيها انه صلعم
استعمل على هديه ناجية من جندب الاسلمي وامره ان يتقدمه بها قال وكانت سبعين
بدنة فذكره الى ان قال وقال ناجية عطبت يعني بعيرا من الهدي فجئت رسول الله
صلعم بالالواء فخبرته فقال انحرها واصبغ نعلها في دمها ولا تاكل انت ولا احد
من رفقتك منها شيئا وخل بينها وبين الناس واعترض على المص وساير من استدل
بالحديث المذكور هنا بانه لا دلالة فيه على المدعى لان النبي صلعم انما قال فيما عطب
منها في الطريق والكلام فيما اذا بلغ الحرم هل يجوز الاكل منه اولا ومن قال بعد نقله
هذا الاعتراض والجواب الذي ذكره المص من انهما دماء كفارات تستقل بالمطلوب
لم يصب حيث لم يدر ان مبنى ما ذكره المص هو الحديث المذكور على ما افصح عنه
من قال بعد نقله ما ذكره المص والاصل فيه ما روى في السنن عن هشام عن
عروة عن ابيه عن ناجية الاسلمي رض وساق الحديث الخ وبعث بالهدايا على يدي
ناجية الاسلمي حقه ان يقول بعث بالهدايا ناجية الاسلمي او يقول بعث الهدايا على ناجية
الاسلمي واما الجمع بين الباء وعلى فلا وجه له اذ لا جمع بين اداتين كل واحدة منهما تغني عن
الاخرى ومثل هذا يتجه على عبارة الراوي ايضا حيث قال بعث معه بهدي فان
عبارة مع تغني عن الباء وكذا الباء تغني عنها فان قلت ما وجه الجمع بين توصيف
ناجية الاسلمي الواقع في كلام المص على وفق ما ورد في كلام الواقدي وبين توصيفه
بالخزاعي قال وناجية بن جندب الاسلمي كان نازلا في بني سلمة ومات بالمدينة
وبقي الى دهر معاوية وهو سابع بدن رسول الله صلعم وهو ازنبة الى احد

ابن همام

عاية البيان

التبيلتين

التبيلتين كانت باعتبار النزول فيها لا تاكل انت ومن معك ورفقتك منها
انما نهاه ورفقايه ان يتناولوا منها شيئا لانهم كانوا اغنياء ذكره في المبسوط
ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران الا في يوم النحر خلافا للشافعي رح فانه
قال اذا احرم جاز الذبح ذكره الاقطع في شرح مختصر القدوري ومن قال معنا الحاصل
ان دم النذر والكفارات وهدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا يجوز دم المتعة
والقران والاضحية الا فيها ودم الاحصار يجوز في قول ابي حنيفة رح وابي يوسف قبلها
ولا يجوز عند محمد كما في قوله من عبارة الحاصل لم تصب لخرابها كما لا يخفى قال رحمه الله
عليه اي الشارح وهو صاحب الهداية وما ذكره قبله قوله في المتن على وفق ما في مختصر
القدوري فان دم التطوع مختص بايام النحر كدم المتعة والقران في رواية لانه
نسك مثله وفي رواية محمد في الاصل اي المبسوط ذبحه يجوز قبل يوم النحر الا انه فيه
افضل وهذا اي الذي ذكره محمد في الاصل هو الصحيح فان قلت لم ذكره المص في
المتن ما هو خلاف الصحيح عنده قلت لانه قصد ان يجمع فيه ما في مختصر القدوري
والجامع الصغير فذكر هذه المسئلة على ما وجد في المختصر المذكور ثم بين ان ما ذكر
فيه على خلاف الصحيح لان القربة في التطوع باعتبار انه هدي وذلك الاعتبار
يتحقق ببلوغه الى الحرم فلا يعتبر الزمان الى دم المتعة والقران يعني اختصاصهما
بيوم النحر واطعموا البائس الفقير البائس الذي ناله بؤس اي شدة في الفقر
ثم ليقضوا تفثهم قضاء التفث عبارة عن ازالة ما حقه ان يزال وكانت محظورة
بسبب الاحرام واريد به الكناية عن الخروج عن الاحرام ومن قال والتفث
الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر
كانه الخروج من الاحرام فكما لم يصب في بيان الكلام فكذلك لم يصب في الحدام كما لا يخفى
على ذوي الافهام ووجه الاستدلال بالاية المذكورة ان الله تعالى عطف قضاء

ابن همام

عاية البيان

عاية البيان

النفث على الاكل من بهيمة الانعام التي نحروها وقضاء النفث مختص بيوم النحر
فيكون النحر كذلك وهذا النحر يتبين ما في تقرير المص من التقصير حيث اقتصر على قوله
وقضاء النفث بيوم النحر اختصاص المحرية بحكم العطف الواقع بين قضاء النفث
والاكل من بهيمة الانعام بكلمة ثم لعدم الدلالة فيها على اجتماع المعطوفين في يوم
واحد نعم لو كانت العطف بالفاء لكانت فيه دلالة على الاجتماع المذكور في هذا التقرير
اندفع الجواب بان موجب ثم في التراخي يتحقق بالتأخير فلو جاز الذبح قبل يوم
النحر جاز قضاء النفث بعده بساعة وليس كذلك وذلك ان موجب ثم في التراخي
كما يتحقق بالتأخير ساعة كذلك يتحقق بالتأخير يوما فلا يلزم من جواز الذبح
قبل يوم النحر جواز قضاء النفث قبله بمقتضى العطف بثم وبهذا مراد من قال
في تقرير الاعتراض المذكور ان ثم للتراخي فربما يكون الذبح قبل يوم النحر وقضاء
النفث فيه ولم يتفطن له المجيب فتصدى الجواب فلم يات بما يشفي العليل ومن
المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال هنا وروى البخاري باسناده الا ابن
عمر رض عن حفصة رض زوج رسول الله صلعم انها قالت يا رسول الله ما شان
الناس طوا بعمرة ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت راسي وقلدت
هدي فلا احل حتى انحر فعلم بهذا ايضا ان النحر مختص بيوم النحر لا يجوز قبله
وبهذا لان الحل عن الاحرام عن الحج انما يكون في يوم النحر وقد جعله رسول
الله صلعم موقوفا الى وجود النحر فاقتضى ان لا يجوز النحر قبل يوم وفيه نظر
لان جعل رسول الله صلعم الحل عن الاحرام موقوفا على وجود النحر لا يقتضي ان لا
يجوز النحر قبل يوم النحر لان توقف الشيء على آخر لا يقتضي وجود الموقوف عند
وجود الموقوف عليه لجواز توقفه على امر آخر غيره فيجوز ان يتحقق جواز
النحر قبل يوم النحر ولا يتحقق الحل عن الاحرام بالنحر فيه لما عرفت ان توقفه

عبارة ماح الشريعة

او يروى العليل محو

عليه لا يقتضي ذلك ولان الضمير عايد على كل واحد من الدمين المذكورين منفردا
عن الآخر على سبيل البدل دم نسك ولهذا حل له التناول منه فيختص بيوم النحر من
قال فيختص بالجرم فقد سهى لان الكلام في اختصاصه بالزمان لا في اختصاص
بالمكان كالاضحية ومن شراح هذا الكتاب من قال في هذا المقام ولانه دم نسك
وجب شكرا لنعمة الجمع بين النسكين وذا انما يكون بعد تمامها والتمام بيوم النحر
فيكون الدم مختصا به ولانه دم لم يجب لنقصان ولا جناية فيختص بيوم النحر كالاضحية
وفيه نظر من وجهين الاول ان الذبح يكون عقيب الرمي قبل طواف الزيارة فيكون
قبل تمام الحج لما مر ان طواف الزيارة من اركانه ومقتضى تعليله الاول ان يكون
الذبح بعد طواف الزيارة والثاني ان موجب ذكر التعليل على تقدير تمامه عدم جواز
الذبح قبل يوم النحر واما بعده فلا دلالة فيه على عدم جوازه والاختصاص بيوم النحر
موقوف على ثبوت هذا العدم ايضا فقوله فيكون الدم مختصا به لا يصلح نتيجة لما ذكر
ثم انه لم يصب عند تقدير الوجه الثاني للتعليل في تغيير المص لان القياس على
الاضحية في كون دم نسك اولى من القياس عليها في عدم وجوبه لنقصان ولا جناية
لعدم ظهور استلزام الاول فتامل وجوز ذبح بقية الهدايا دماء التمتع وليس
من جنس الهدايا فلا بأس في عدم انتظارها وخلاف الشافعي يدل على ما دل عليه
وجه اعتباره المذكور لقوله فان كل واحد عندنا دم جبر وقد مر بيانه فيما سبق ولنا
ان هذه دماء كفارات فلا تختص بيوم النحر كسائر الكفارات من الصيام والاطعام لانها
لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى الظاهر من ترك العاطف انه تعليل
للتفريع الواقع في الكلام التابع لا تعليل آخر لاصل المسئلة والواقع خلافه
على ما افصح عنه من قال ولان دماء الكفارات وجبت جبرا للنقصان وقد حصل
النقصان قبل يوم النحر فيكون الجابر قبله ايضا بل التعجيل افضل لتدارك

النقصان ولانها وجبت على وجه الكفارة فلا يختص بيوم النحر كساير الكفارات من
الصيام والاطعام ثم انه ظهر من تفصيله التقصير في تحرير المص الوجه الذي ذكره ثانيا
واستدل القائل المذكور اصل المسئلة بوجه آخر حيث قال وذلك لاطلاق النص بيانه
ان الله تعالى قال في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة فخصه بمكان
دون زمان ولا يذهب على من له دربة في الاصول انه استدلال بالسكوت عن
البيان وقت الحاجة اليه لا باطلاق النص لعدم التعرض للزمان المذكور اصلا
قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم اي قال المص في المتن على وفق ما قاله الامام
القدوري في مختصره ومن وهم عود الضمير على الامام المذكور فقد وهم واعلم ان بدنة
النذر يجوز ذبحها في غير الحرم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف قياسا على
الهدايا والاصل فيها قوله تعالى ثم محلها البيت العتيق وقوله تعالى هديا بالغ الكعبة
ولنا ان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تع وقد اوجبه على نفسه مطلقا عن المكان فيجري
على اطلاقه بخلاف الهدي فانه يدل على النقل والمكان الذي ينقل اليه الهدايا تقربا
الى الله تعالى هو الحرم والاية الاولى وردت في دم المتعة والقران والثانية في جزاء
الصيد دون النذر قال في شرح الطحاوي وان ذبح في غير الحرم وتصدق بلحمها على
الفقراء جاز عن نذره في قول ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف لا يجوز وكذا
قيل وفي بعض المواضع منه كلام الاول قولنا ان ايجاب العبد الهي فان حقه فيه
ان يقال ولهما ان ايجاب العبد الهي لان المخالف فيه من ايمننا والله والاية الاولى وردت
في دم المتعة والقران فان المورد لا عبرة لخصوصه فلا وجه للتعرض له وكذا الحال
في الاية الثانية ومنهم من قال في تقرير المسئلة المذكورة تختص الهدايا سوا بدن النذر
بالحرم حتى لا يجوز الا فيه ولم يصب في قوله سوا بدن النذر لما نبهت عليه فيما سبق من ان
دماء النذر ليست من جنس الهدي وذلك لان الهدي اسم لما ينتقل الى الحرم تقربا

عامة الشارح

كافي

الى الله

الى الله وكذا لم يصب من قال في شرح قول المص ويجوز ذبح بقية الهدي وهي هدي
الكفارات والنذر والاحصار على قوله ولم يدر انه لا يلائم قوله وقال الشافعي لا يجوز الا
في يوم النحر لان خلافه لا يتنظم دم النذر فصار اصلا في كل دم هو كفارة فيه
نسك وهو دم الاحصار دم كفارة وقد ورد فيه قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي محله فثبت الحكم المذكور في احداها لا بعينها لجزاء الصيد فلا وجه لعبارة ما ذكر
اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان وقد غلب في عرف
الشرع على ما ينقل الى مكان تقربا الى الله تعالى ولا مكان ورد الشرع بالنقل اليه الا
الحرم بالاجماع قال الله تعالى في الهدايا مطلقا ثم محلها الى البيت العتيق وهذا استدلال
فالوجه واحد ومن وهم التعدد حيث قال بعد الاستدلال بالاية المذكورة ولان الهدي
اسم لما يهدى الى مكان فالاضافة ثابتة في مفهومه وهو الحرم بالاجماع فقد وهم
ويجوز الذبح في اي موضع شاء من الحرم ولا يختص بمنا ومن الناس من قال لا يجوز الا
بمنا والصحيح ما علل القدوري عدم كل عرفة موقف وكل منا منحر وكل المزدلفة
موقف وكل فج مكة طريق منحر رواه ابو داود وابن ماجه من حديث جابر رض
وبهذا التفصيل تبين ما في قول المص قال عدم منا كل منحر وفجاج مكة كلها منحر من
القصور من جهة تحرير المسئلة وتقرير الحديث والفجاج جمع الفج وهو الطريق الواسع
بين الجبلين واعلم ان الدماء على اربعة اوجه ما يختص بالزمان والمكان وهو دم
المتعة والقران ودم التطوع ايضا منه وفي رواية القدوري ودم الاحصار عندهما
ومنه ما يختص بالمكان دون الزمان وهو دم الجنايات ودم الاحصار عند
والتطوع في رواية الاصل ومنه ما يختص بالزمان دون المكان وهو الاضحية
ومنه ما لا يختص بالزمان ولا بالمكان وهو دم النذور عندهما وعند ابي يوسف
دم النذور يتعين بالمكان وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل ان الدماء قسمان

رسا مام

ابن همام

بنيي

ابن همام

ما يختص بالزمان والمكان وما يختص بالمكان فقط ويجوز ان يتصدق بها اي بالهدايا
المذبوحة في الحرم وهو هذا اي بعد عود الفقير على الهدايا المذبوحة في الحرم لا حاجة الى
ان يقال يعني بعد ما ذبحا في الحرم بلا حاجة له على ما يكون الحرم وغيرهم لقوله تعالى فكلوا
منها واطعموا البائس الفقير وذلك انه تعالى لم يخص فقيرا دون فقير فجاز التصدق في كل
فقير عملا بالاطلاق في النص ولان التصدق قربة معقولة والصدقة على كل فقير قربة و
ما قال في تقريره هذا الوجه ولان التصدق قربة معقولة في كل مكان على كل فقير فيجوز
التصدق بلحم الهدي على فقراء مكة وغيرهم بخلاف الذبح فانه لم يشرع قربة الا في مكان
مخصوص لم يجب في قوله لان التصدق قربة معقولة في كل مكان على كل فقير حيث
خلط فيه بين مقدمتين احديهما ان التصدق قربة معقولة والاخرى التصدق في كل مكان
على كل فقير قربة خلافا للشافعي يعني له ان المنصوص التوسعة لاهل الحرم ومن قال على خلافه
فكذبه لم يجب كما لا يخفى ولنا ان التصدق قربة معقولة لانه سد خلة المحتاج فلا يختص به
فقير دون فقير والنص لم يكن في تعقيبه ذكر خلاف الشافعي يعني بيان تعليلنا وقرائن
فيه وانه الحسن وقال لا يجب التعريف بالهدايا اي قال المصنف المتابع على وفق ما قاله
الامام القدوري في مختصره وما وهم عود الضمير على الامام المذكور فقد وهم و
التعريف بالهدايا ان يذهب بها اي عرفات وما زاد على هذا قوله يعني نفسه فقد غفل
عن ان الباء في قوله بها افادت معنى مع فلا حاجة الى ذكره بل لا وجه للجمع بينهما والتعريف
بمعنى التشهير بالعلب والاشعار ايضا لا يجب ان يفعل بالهدايا ومراد المص بهذا الاول
بدلالة قوله ففيه لا بد من ان يكون فيحتاج الى ان يعرف به ولا يعارضه قوله فيكون
بناء على التشهير كما سبق الى وهم من قال ويحتمل ان يراد به الثاني يعني ما ذكرناه
اولا بدلالة قوله ففيه لا بد من ان يكون فيحتاج الى ان يعرف به اي يذهب به الى
عرفات ويحتمل ان يراد به الاخير يعني ما ذكرناه ثانيا بدلالة قوله ولان نسك فيكون

عماد

عماد السنن

عماد السنن

عماد السنن

عماد السنن

كان

عماد ابن همام

بناء

بناء على التشهير وانما قلنا ان القول الثاني لا يعارض القول الاول لان نص في قوله له
وذلك ظاهر فيه والظاهر لا يعارض النص كيف والتشهير يحصل بالذهاب به
الى عرفات فلا بد من الحمل عليه توفيقا بين القولين كما هو الاصل ثم ان التعريف
بالمعنى الثاني لا يحتاج الى زيادة الباء في قوله بالهدايا بخلاف التعريف بالمعنى الاول فتامل
لان الهدايا تنبئ حقه ان يقول لان الهدي ينبئ عن النقل الى مكان او الاوضح بعينه
ايضا لان الانباء عما ذكر ولان عدم الانباء عن التعريف وايضا قوله ليتقرب بارافة
دمه فيه بناسب ثم ايا المقصود في المقام نفي انتظام المعنى الثاني منها عبارة الى هذا
بوجه من الوجوه واثبات انتظام المعنى الاول منها انما هو تمهيد له فالتعبير بالانباء
يناسب المقام دون الدلالة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة بدل بالدلالة حيث قال
وذلك لان الهدي لا يدل على ذلك بل يدل على النقل الى الحرم ليتقرب به فيه ثم
انه غير اسلوب التمهيد ولم يجب فيه ايضا كما لا يخفى فانا عرف بهدي المتعة فحسن
ليس في سياق الكلام ما يقتضي التعريف فكان حقه التصدير بالواو دون الفاء
قال الحاكم الشهيد الجليل وانا عرف بهدي المتعة فهو حسن وانا نسك لم يعرف
ففيه لا بد من ان يكون اي من الحفظ الى ذلك الوقت فيفسر بالذهاب به انما يذهب
لا يذهب عليك انا يبنى هذا الوجه على توقف هدي المتعة بيوم النحر ولا دخل فيه
لكون نسك بخلاف الوجه الثاني فانه بناء على كون نسكا فالمص راعى في تقريره
كل منهما مقتضى المقام ولم يتعرض الاخاذ الى الزيادة عن القدر الحاجة كما هو
شرط البلاغة في الكلام ومن لم يتفطن لهذا ذكر كون نسكا في تقريره كل
من الوجهين فيه قال ولان المتعة دم نسك مختص بيوم النحر فربما لا يجد من يحفظه
الى ذلك الوقت فيتاخر به الى عرفات بقي ههنا شيء وهو ان الاصل في جبر عيب
الافتراق بان صح ذهب جمهور البصريين الى ان يجدد بدنا من ان خاص بالشعر

وقال الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص ويقال من لفظة يوشك لفظا
عيسى وكاد في جواز ايراد ان بعدهما والقائلون بها معها الا ان المنطوق به في القرآن
والمنقول عن فصحاء اولي البيان ايقاع ان بعد عيسى والقاؤها بعد كاد الى هنا
كلامه الا ان هنا طريقة لا ينكر سلوكها فصحاء اولي البيان وقد نبه عليها صدر
الافاضل حيث قال في حرام السقط جرى لعل حيث ادخل على خبرها ان المصدرية
مجرى عسى كما جرى عسى مجرى لعل وهذا على طريقة المعارضة على ما ذكرنا يعني بقوله
لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان له ومن قال
انه اشارة الى القول المذكور لم يصب في عبارة الاشارة لان ما ذكر موصول لا اسم
اشارة فيلبق به الستر فعدم التعريف بهدي الكفارات احسن ومن هنا
ظهر ان مراده من الخلاف في قوله بخلاف دماء الكفارات تمام الخلاف بان يكون
المخالفات في حكم المذكور في طريق الحسن والقبح لا الخلاف في الجهة بان يكون
ما ذكر بقيد الحسن في احدهما دون الآخر وان لم يخل فيه قبحا ايضا فتدبر والافضل
في البدن النحر اراد بالبدن الجزور ولو ذكرها باسم جنسها كالخوار لكان اولى والنحر
الطعن في لحز البعير من باب منع ومنه يوم النحر على التغليب كذا قال المطرزي
في المغرب ولا حاجة الى القول بالتغليب فان ذلك من قبيل النسبة الى الافضل
العلمين وقال الجوهري في الصحاح النحر موضع القلادة من الصدر وهو المنحر
المنحر ايضا الموضع الذي ينحر فيه الهدي وغيره والنحر في الابل مثل الذبح في الحلق ولا
يذهب عليك ان عبارة ايضا لم تصب لحزها وفي البقر والغنم الذبح هو بالفتح
مصدر ذبحت الشاة وبالكسر ما يذبح لقوله تعالى فصل لربك والنحر تعليل
لقوله والافضل في البدن النحر قال ابن عباس وانس بن مالك ومجاهد
وعطاء معنى والنحر لحز البدن متقربا الى الله تعالى بنحرها خلافا لمن لحزها للاوثان

فالمص

فالمص لم يصب في قوله قيل في تاويل الجزور لما عرفت انه من قبيل التفسير لا من
قبيل التاويل ثم ان صح العبارة الى الحز المجذوب ثم ان دلالة الاية على النحر
مشروع في الجزور واما انه اولى من الذبح فلا دلالة عليه لان الحافظ على الفاصلة
لا يجامع التعبير عن المعنى المراد بالذبح فلا بد من التعبير عنه بالنحر فالابدية في لفظها
اصل المعنى لا يقصد به معنى زائدا عليه وقال يكون ان تذبحوا بقرة كان حقه ان
يقول وقوله تعالى عطفا على الجزور وقوله تعالى والمراد به التعليل لافضلية الذبح في البقر
وفي دلالة ايضا ضعف لاحتمال ان يكون وذكر الذبح فيه بناء على ان الشايع
الغالب في البقر وقال تعالى وفديناه بذبح عظيم اراد به التعليل لافضلية الذبح
في الغنم والكلام فيه كالكلام في الاول فتامل والذبح ما اعد للذبح لا يتم بالاستدلال
بل لا بد في تمامه من ان يقال وكان كبشا وقد صح ان النبي صلعم لم يقل لان النبي
صلعم هو ان مقتضى الظاهر ولعله وقف على ضعف الدلالة فيما سبق المدعى فذكر
تقويته له فان الظاهر ان النبي صلعم يختار الافضل خصوصا في العبادات
وكان هذا قرينة لكون التخصيصات الواقعة في الآيات المذكورة على وفق اختيار
ما هو الافضل ومن لم يتفطن لهذا قال ولانه ورد عن رسول الله صلعم في حديث
جابر رضه ايضا قال كنا نتمتع في عهد رسول الله صلعم نذبح البقرة عن سبعة
نشترك فيها ان ما ذكره فاه لعدم الدلالة فيه على افضلية الذبح في الغنم فالوجه ما قيل
اما نحر الابل فحديث جابر رضه فان فيه فنحرنا ثلثا وستين بدنة واما ذبح البقر
والغنم فروى الصحيحين عن عايشة رضه انها قالت فدخل علينا يوم النحر بلحم
بقر فقلت ما هذا قالوا ذبح رسول الله صلعم عن ازواجه واخرج الستة حديث
التضحية بالغنم بما يفيد الذبح حيث قال الراوي ذبح دم الكبشين املحين
ولو ذبح الابل ولحز البقر والشاة جاز لحصول المقصود من الزكوة وهو

قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
فنحر مائتين وفي حديث جابر رضه ثم
عامة الشاة

اتمام الدم الا انه يكره لترك السنة كذا قيل والمراد الكراهة التنزيهية فلا ينافي التعليل
الثابت بالمشروعية على ما دل عبارة الافضل في قوله الافضل في البدن النحر الخ او
الافضل ان ينحر قياما لما روى البخاري في صحيحه عن انس رض ان النبي صلعم
نحر بدنة بيده سبعة بدن وروى ايضا فيه باسناده الى جبيرة قال رايت ابن عمر رض
اتى على رجل قد اناخ بدنته ينحرها قال ابعثها قياما مقيدة سنة محمد صلعم واصحابه رض
كانوا ينحرون وما روى في السنن في حديث جابر رض ان النبي صلعم واصحابه رض كانوا
ينحرون البدن معقولة يسرى قائمة على ما بقي من قوائمها وانا سمعت النبي صلعم ينحر
قياما على ما بلغه قوله فاذا وجبت جنوبها فانما الوجوب السقوط والكفة وقال
الذبح قياما ظاهر الكلام ولا ينبغي البقر والغنم قياما اي لا ينبغي ان يفعل وكف
لانه لا يجوز والتعليل بقوله لانا في حالة الاضحاية المنحر ابين فيكون الذبح ايسر
يرشد الى ما ذكرنا وتمامه اي تمام ما ذكر في مقام التعليل والمندوب في نوعه
ان ينحر على وجه يكون ايسر على المذبوح لقول النبي صلعم اذا ذبحتم فاحسنوا الذبح
والذبح هو السنة فيهما كما ان النحر هو السنة في الجزور والسنة في الجزور استقبال
القبلة بها وكان ابن عمر رض يكره ان يؤكل ما لم يستقبل به القبلة والاولى ان يقول
وكذا اي ذبح الهدايا وكذا الحكم في الضحايا والنذور ولما في التعليل الذي من العموم اذا
كان يحسن ذبحه اي يحسن الذبح وانما شرط هذا المامور احسان الذبح مندوب اليه
كيلا يلزم تعذيب الحيوان بلا فائدة ولما فيه امتثال حديث وارى الغير يتعذر
الحيوان ببطء وسنين وكثرة ما سبق من حديث جابر رض انها كانت ثلثا وستين
والنبي بالتشديد كل ما بين عظمين وقد تخفف وعن البراء انه مما واحوال ثلث
لما فيه من زيادة الخشوع في الصوت والبصر كالخضوع في البدن وسال اخشع فلان
اذا طاطا رأسه وما ينظر الى الارض وهو خائف الطرف خاضع العنق كذا

قال الامام

قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة ويوافق هذا ما قيل الخشوع كالخضوع
من صفات النفس الا ان مظهر الاول الصوت والبصر ومظهر الثاني الصوت فيضاف
كل منهما الى مظهره ومن لم يفرق بينهما كالجوهري قال في الصحاح الخشوع
الخضوع لم يصب وقوله في الغريبات او في يقال وي الامر وقوله اذا فعله
بنفسه ومنه قوله في باب الشهيد لو الحاكم اي تولوا امره من التجهيز كذا قال
المطرزي في المغرب وكان المص غفل عن اعتبار قيد بنفسه ومدلوله الوصفي
حيث قال فيما سبق والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه واما تولي العمل بمعنى تعلقه
فمعنى آخر لا يناسب المقام به ولان في الذبح بنفسه الجمع بين عبادة المالية والعبادة
البدنية ولا خفاء في ان الجمع بينهما افضل من افراد احديهما عن الاخرى واعتبار
هذا المعنى في الهدايا التي هي من مناسك الحج الذي من العبادات المركبة اولى
كما لا يخفى ولان افضل العبادات اشقها والمشقة في الذبح بنفسه لا في الامر به غيره
الا ان الانسان قد لا يهتدي لذلك ولا يحسنه ان اراد بقوله قد يهتدي لذلك عدم
القدرة عليه اصلا كما هو الغالب في النسوان فحقه ان يقول او لا يحسنه باو التفريعية
وان اراد به عدم القدرة عليه كما ينبغي فحقه ان يقول فلا يحسنه بالفاء التفريعية
ويتصدق بجلالها وخطامها الجلال جمع الجل وهو ما يلبس على الدابة والخطام هو
الزمام وهو ما يجعل في انف البعير والبقر ولا يعطي اجرة الجزار منها اي من الهدايا
والجزار القطع ومنه جزر الجزور نحرها والجزار فاعل ذلك لقوله ثم لعلي رض روى
الجماعة الا الترمذي عن علي رض قال امرني رسول الله صلعم ان اقوم على بدنه واقسم
جلودها وجلالها وامرني ان لا اعطي الجزار منها وقال نحن نعطيه من عندنا وفي
لفظ ونتصدق بجلودها وجلالها ولم يقل فيه البخاري نعطيه من عندنا وامره
ان يقسم كلها لحومها وجلالها وجلودها في المساكين ولا يعطي في جزارتها منها شيئا

قال السرخسي وارتا بفتح الجيم اسم للحرقة وبكسرها المصدر وبالضم اسم للبدن والرجلين
والعنق وكان الجزارون ياخذونها اجرتهم وان استغنى عن ذلك لم يركبها لان
في ركوبها استهانة بها وتعظيمها واجب قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى
القلوب والتقوى واجب فيكون التعظيم واجبا قيل والاصل فيه روى صاحب السنن
باسناده الى جابر ابن عبد الله رضي قال سمعت رسول الله صلعم يقول اركبها بالمعروف
اذا الجئت اليها حتى تجد ظهرا فعلم ان ركوبها لا يجوز من غير ضرورة لانه قال اذا الجئت
اليها وهو تاويل ما روى ابو حفص في الصحيح ان رسول الله صلعم راى رجلا سوقا
بدنة فقال اركبها فقال انها بدنة قال اركبها ويلك في الثانية او في الثالث بيانه
ان الرجل كان مضطرا الى الركوب بدليل قوله ويلك لانها كلمة تستعمل في موضع الترحم
وفي الجامع الترمذي في رواية انس رضي قال له في الثالثة او الرابعة ويحك
او ويلك قوله فعلم ان ركوبها لا يجوز من غير ضرورة فعلم ولكن تعليله بقوله لانه
قال اذا الجئت اليها غير موجه لان مبناه على مفهوم الشرط وهو غير مقبول عند
ائمتنا نعم لو قيل لانه قال حتى تجد ظهرا لكان موجها لانه دل منطوقه لا انه لا يجوز
ركوبها بعد انتهاء الاضطرار اليه ثم انه لم يفرق بين الويل والويح وقد فرق الجوهري
بينهما حيث قال في الصحاح ويح كلمة رحمة وويل كلمة عذاب ثم قال وقال الزيادي
هما بمعنى تقول ويح لزيد وويل لزيد ترفعهما على الابتداء ذكر ان تقول ويحا لزيد
وويلا لزيد فتنصبهما باضمار فعل كانك قلت الزمه الله تعالى ويحا وويلا ونحو
ذلك وويح زيد وويل زيد بالاضافة فتنصبهما ايضا باضمار فعل والظاهر
من قوله الزمه الله تعالى ان من لم يفرق بينهما قال ان ويحا ايضا كلمة عذاب
لانه جعلها خالصة لله تعالى فلا ينبغي عبارة لا ينبغي لان المقام مقام عدم الجواز لما
عرفت ان فيه ترك التعظيم الواجب فقال اركبها ويلك قد عرفت ان النبي صلعم

ما قال

ما قال له ويلك ابتداء بل قال في الثانية او الثالثة وتاويله انه كان عاجزا محتاجا
الى ركوبها بدليل ما روى عن انس رضي انه عليه السلام راى رجلا يسوق بدنة وقد
اجهده المشي فقال اركبها قال انها بدنة قال اركبها وان كانت بدنة رواه احمد و
النسائي وقال مالك يجوز ركوبها من غير ضرورة لاطلاق ما روينا من حديث
انس وان هريرة وهو محمول على حالة الاضطرار عندنا بدليل ما في حديث جابر
رضي من قوله عليه السلام حتى تجد ظهرا فعليه ضمان ما نقص من مالك وتبعد فابعث الفقراء
دون الاغنياء لان جواز الانتفاع بها للاغنياء معلق ببلوغها المحل فلا يصرف الى
حاجة نفسه لا يخفى ما في التعليل المذكور من القصور اذ لا يلزم من عدم جواز صرف
اللبن المطلوب منها الى حاجة نفسه ان لا يجوز جلبها لعدم انحصار المصرف فيما
ذكر فلا بد من بيان عدم صرفه الى الفقراء ايضا حتى يتم التعليل قيل لانه جزء
الهدي فلا يجوز له ان ينتفع به ولا يجوز من الاغنياء فاما صلبه وانتفع به او
صرفه الى غني ضمنه لوجود التعدي منه كما لو فعل ذلك في اوصافه وقد ظهر
منه انه يجوز صرفه الى الفقراء على تقدير عدم الانتفاع ايضا وينتفع من ظهرها النعل والرشل
والبسط يقال نفع الماء ونفع البيت بالماء ومنه ينفع ظهر الناقة بالماء البارد
اي مرشه به حتى يتنظف كيلا يعرق وتنكب بها اي لئلا يعرق الحلب بالبدنة
قيل الاشارة الى اللبن وفيه ان اللبن ذكر قريبا منه فلا يناسبه الاشارة بذلك
بل حق الاكتفاء بما في يعرق من الضمير العائد عليه ثم تصدق بجلها او بقيته اما
المثل فلانه من فوات الامثال والقيمة فلانه وقع القيم في حقوق الله تعالى
جابرة وما ساق هديا فعطب اي هلك وهو باب علم والهلاك هنا على حقيقته
وقد فات فسقط بهلاكه كما لو نذر ان يتصدق بعينها فهلاك يسقط عنه التصدق
اعترض بانه لم لا يكون كالمغصوب الغصب فاما عينه نظرا مع ذلك وجب عليه اعادته

تبيين

فاما صلبه

عاد الباء

اذا اختلت الثانية الشرائط لما حتى لو اشترى غنيمة ثم وجبت الضالة وجب عليه ذبحها
ولا يخفى ما في تقريره من الركاكة فانا حققنا بورود بطريق النقض على تعليل المسئلة
المذكورة واجيب بانا ذلك فيما اوجب الفقير بلسانه على نفسه في كل واحدة من
الثانية بعد ما اشتراها للاضحية حتى لو لم يفعل كذلك لا يجب عليه شيء بمجرد الشرى
للاضحية وبناء على اعتبار قيد زائد في ماهية النقض وهو ايجاب الفقير بلسانه على
نفسه مانوا عند الشرى ولا يساعده عبارة المص في كتاب الاضحية وهي هذه
لانها واجبة على الغني وجب على الفقير بالشرى بنية التضحية وما في فتاوى الامام القاضي
خان من انه لو اشترى الفقير شاة للاضحية فماتت او باعها لا يلزمه اخرى وهذا
لو ضلت يخالف ما ذكره المص وكذا يناقض منتقى ولا دلالة فيما ذكره الامام المذكور
على اعتبار الايجاب على نفسه بلسانه مانوا بقلبه ولا وجه لاعتباره لان مدار الايجاب
هو النية والقول بعدم ايجاب النية ما لم ينضم اليها الذكر اللسان لا يوافق الاصل الكلي
الذي كثرت عليه مسائل العبادات واما كان هي واجب لم يقل وان كان واجبا لان
عينه ليس بواجب انما الواجب ما في الذمة على ما افصح عنه في التعليل الذي ذكره بقوله
لان الواجب ما في ذمته ومن لم يتفطن لهذا قال وان كان واجبا اقام عينه مقامه لان
الواجب كان في ذمته للفقير العين يجب عليه اسقاط ما في ذمته وما لم يحصل العينية
بالذبح لا يسقط ما في ذمته ولم يدر ان تعليله لا ينتظم حق الانتظام كما لا يخفى على ذوي
الافهام وان اصابه عيب كثير لو مال وكذا لو اصابه عيب كثير لكان اولى كما لا يخفى
اراد بالعيب الكثير هو ان يذهب اكثر من ثلثه الاذن عند ابي حنيفة رح وعندهما
هو ان يذهب اكثر من نصفها ولا يذهب عليك ما في التعبير المذكور من القصور
فان ما ذكره تمثيل للعيب الكثير لا تعريف له ثم انه في قوله وعندهما هو ان يذهب
اكثر من نصفها ايضا خلل لانه ما ذكر احد الروايتين عنهما قال المص في كتاب الاضحية

بهامه عبارة

رواية

كلف

وقال

وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا بقي الاكثر من النصف اجزأه اعتبارا للحقيقة على ما تقدم
في الصلوة وهو اختيار الفقيه ابو الليث ثم قال في كون النصف مانعا روايتان عنهما
فلا وجه لعبارته هذه لانها علم في المذهب المختار والقول الظاهر لا تستعمل في الرواية
المعارضة بمثلها واختلفت الروايات عنهما ايضا ايضا الا ان المنقول
من الجامع الصغير وهو ظاهر الرواية فكان مستحقا للتقييد المذكور لان المعيب
عنده نقص المعيب بالعيب الكثير فعبارة المتن مخلة وضع بالعيب ما شاء
لانه تبعيد لذلك الوجه لا يخرج عما ملكه فاذا امتنع صرفه فيه صرفه في غيره فاذا لم
يخرج عما ملكه فلا وجه لقوله لان النقص سائر املاكه لان عبارة النقص صريحة في
الخروج عنه وقد افصح عنه من قال لانه كان عينه الى جهة فبطلت فعاد الى ملكه
ثم انه لم يعب في قوله عينه الى جهة فانا حققنا بقول عينه بجهة لان تعديته باللام
دون الى ثم ان عبارة صنع الواقعة في كلام المص وغيره لم تعب كما لانها بقال في
الجاد والعروض المواد كالصياغة والبناء وذكره الامام الراغب والامام البيضاوي
وما يناسب المقام عبارة صنع فانه اعم مع ما سيرا اخوانه واذا عطبت البدنة
في الطريق المراد هنا من العطب القرب من الهلاك والاشراف عليه بدلالة قوله
فان كانت تطوعا نحرها اولا احتمال للنحر بعد الهلاك حقيقة واما امتناع السير عليها
فسبب اخر لجواز نحرها لا يتنظم السبب المذكور كما توهمه من قال مما زمرة المتصدين
لشرح هذا الكتاب اي قربت من العطب حتى خيف عليها الموت او امتنع عليها
السير لان النحر بعد حقيقة الهلاك لا يكون ثم قال والحاصل ان المراد بالعطب
الاول حقيقته وبالثاني القرب منه وذكر لبيان ما شرح فيه اذ ابلغ الحالة معرفة
ولم يعبد في تعديه كلامه بعبارة الحاصل كما لا يخفى على المحصل ولما سبق من التفصيل
انتفى فساد ما قيل هذا بمعنى قوله واذا عطبت البدنة في الطريق وقع مكررا بما قال

نهاية البيان

اسا بهام

ابا بهام

اولا ومن ساق هديا فعطب بقي معها شيء وهو ان المراد من العطب لما كان
القرب منه كان حقه ان تقدم قوله نحرنا على التردد فيقول واذا عطبت البدنة نحرنا
فان كانت تكفي عما صنع فعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها وان كانت واجبة
اقام غيرها مقامها وصنع بها ما شاء وذلك لان في تخصيص ذكر النحر باحد شقي التردد
يوهم عدم الحاجة الى النحر في شق الاخر ولا وجه له كما لا يخفى وضرب بها صفحة سنامها
المراد منه ان يجعل عليها علامة تعلم بتلك العلامة انها هدي على ما نبه عليه بقوله
وغاية ذلك ان يعلم الناس لان المعتاد الشايع فيما بينهم كان ذلك فلهذا
خصه بالذكر بذلك امر رسول الله صلعم قد مر ذكر الحديث بتمامه يوافقه ما رواه
مسلم واحمد عن قبيصة رض انه قال كان النبي صلعم يبعث معه بالبدن ثم يقول
ان عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها ثم اغمس فعلها في دمها ثم اضرب به
صفحتها ولا تطعمها انت ولا احد من اهل رفقتك رو في بعض النسخ وضرب به
بتذكير الضمير وعلى كلا الوجهين عود على النعل اما التذكير فباعتبار لفظه واما
التانيث فباعتبار ان المراد منه العلاوة ومن وهم عود الى الدم فقد وهم
ثم ان كل الاعتبارين سايغ شايع فلا وجه للقول بان الاول اصح وفايدة ذلك
الاشارة هنا الى مجموع الصبغ والضرب كما ان الاشارة في قوله لا فارض
ولا بكر عوان بين ذلك الى مجموع الفارض والبكر واما الاشارة في قوله بذلك
امر رسول الله صلعم الى مجموع الصبغ والضرب في عدم الاكل واطلاق الامر على
المجموع المشتمل على النهي بطريق التغليب لان الاذن يتناوله يعني ان الهدي انما
يتناول باذن من له الحق والاذن معلق بشرط بلوغه محله فاذا لم يبلغ محله
لا يباح ان يتناول منه وبهذا التقرير يتبين ان ما في قوله فينبغي ان لا يحل قبل
ذلك اصلا من عبارة ينبغي لا ينبغي الا ان التصدق به على الفقراء افضل قال

عامة النسخ

الشافعي

الشافعي لا يجوز ان ياكلها الفقراء من رفقته لاطلاق ما روي عن ناجية
الاسلمي وقبيصة رض بل يتركها جزرا للسباع فلنا هو محمول على انها ورفقتها كانوا
اغنيا لا يرى لما روي عن هشام عن ابيه اي صاحب هدي النبي صلعم قال
كيف اصنع بما اعطيت من الهدي قال كل بدنة عطبت من الهدي فانحرها
ثم الق قلايدها في دمها ثم خل بين الناس وبينها ياكلونها رواه مالك في الموطا
ذكر مطلق الناس ولم يفرق بين رفقته وغيرهم والمراد به الفقراء دون الاغنياء
بدليل ما نص على تخلية للمساكين في حديث ترمذي وهديا ايام كانت تطوعا
ظاهرا الا الواحد منها لانه كان قارنا والقارن لا يجب عليه اكثر من الواحد فان
قيل انتم قد استدللتم باكله ع على جواز اكل دم القران فكيف يمكنكم القول
بان هديا ايام كانت تطوعا قلنا القارن لا يجب عليه اكثر من واحد
والباقي تطوع وقد احل النبي ع من الكل لما روي انه ع امر ان يقطع من
كل واحد بضعة فكان فيه دليل على جواز الاكل من دم القران وعلى
جواز الاكل من دم القران وعلى جواز اكل القراء منه اذا عطبت في
الطريق والمراد من النعل قلادتها دل على ذلك قوله ع في حديث رواه مسلم
عن ابيه رض فانحرها ثم الق قلايدها في دمها وسياتي تمام الحديث باذن الله تعالى
من ان يتركه جزرا للسباع قال عنترة في قصيدته المشهورة فتركته جزر
السباع اللحم الذي تاكله لانها تجزره بانيابها جزر القصاب بالحديد فعل
بمعنى مفعول كذا في كشف الكشاف وفي صحاح الجوهري يقال تركوهم جزرا
بالتحريك اذا قتلوهم وفي المغرب المطرزي وكان من الجزر جمع جزرة وهي الشاة
السمينة وقيل الجزر والجزارة كل شيء مباح للذبح ومنه قولهم صاروا جذرا
للعدو واذا اقتلوا وبالجملة لا اختصاص للجزر بالسباع كما هو الظاهر

من قول من قال والجذر اللحم الذي يأكله السباع وفيه نوع تقرب جعله التصدير
بأداة التعليل كما فعله من قال لأنه قصد به التقرب إلى الله تعالى فإذا فات
معنى التقرب بإراقة الدم تعين التقرب بالتصدق على الفقراء فإن كانت
واجبة أقام غيرها مقامها كان حقه أن يقول كما قال فيما سبق وإن كانت عن
واجب فعليه أن يعلم غيرها مقامها وذلك لما ذكر فيما تقدم أن الواجب في الذمة
فإذا لم يذبح في الحرم لا يسقط عنها فلا حرم يلزم أن يقيم غيرها مقامها ومن زاد
على هذا قوله لأن التي قربت إلى الهلاك لم تجز عن الواجب وبضع بالها لكه
ما شاء لأنها ملكه لم يصب في خلطه بين مقدمات التعليل الكل على ما أفصح عنه
المص حيث قال وضع بها ما شاء لأنه لم يبق صالحا لما عينه فكان حقه أن
يؤخر عن قوله ويضع بالها لكه ما شاء فيتقدم به عليه أخل بحق التحرير وهو
ملكه كسائر أملاكه بذا صرح وإن لم يخرج بالنية عن ملكه فلا وجه لما قدمه مما هو
ظاهر في الخروج عنه بها حيث لأنه الحق بسائر أملاكه على ما بيناه فيما سبق
ويقلد هدي التطوع التقليد تعليق القلادة على الهدي لأنه دم نسك الغير
لكل واحد من هدي التطوع وهدي المتعة وهدي القران منفردا عن الآخرين
وفي تعليق إظهاره وتشهيره فيليق بالضمائر الأربعة كلها للهدي ومن وهم
أن في الطرفين راجع إليه وما في الوسطين راجع إلى النسك فقد وهم لما فيه
من الالتزام بتفكيك الضمائر والإخلال بحق الانتظام في المقام والتفريع في
قوله فيليق به على مجموع ما تقدم وذلك لأن إظهار الطاعات للاقتداء به
حسن قال الله تعالى إن تبدوا الصدقات فنعما هي وفي المحيط يقلد دم النذر
لأنه دم نسك وعبادة وفيه إظهار الشعائر وانتهاره فيليق ذلك بالنسك
مع موافقة السنة ولا يقلد دم الإحصار إفراده بالذكر وعطف عليه الجنايات

نهاية عناية عناية الساه
ابن همام

عناية السان

عناية السان

فالمتبادر

فالمتبادر منه أن لا يكون من دماء الجناية وبعضهم تعصبه في التعليل أيضا وليس
الأمر كذلك فإنه دم جناية نص عليه في المبسوط حيث قال ودم الإحصار لأنه من باب
الجنايات لأنه للتحلل قبل أوانه فألحق بها والسر فيه بها قال النبي صلعم من لعب
من هذه القاذورات فليستتر بستر الله ودم الإحصار جابر لنقصان سبب التحلل
قبل أوانه وقيل وهذا لأن الأصل في الإحصار هو العدو وأنه ليس من قبل
من له الحق فألحق بالعدم ولا يخفى ما فيه التصور لعدم تمشيه في الإحصار بمرض فيلحق
بجنسها أي بجنس دماء الجنايات لأنه جابر كما في من قال بجنس الدماء والجابرة وهي
دماء الجنايات فلم يصب كما لا يخفى وأما روي أن النبي صلعم قلد هديا الإحصار فوجهه
أنه دم لحان فقلدها للتعمة فلما أحصر بقيت كما كانت فبعث إلى مكة على حالها ومراده
البدنة يعني الجزور والبقر على ما دل عليه تعليله بقوله لأن لا تقلد الشاة بيانه أن
التقليد للإعلام بأنها هدي حتى لا يهاج إذا وردت ماء وكلأ وفي الغنم لا يفيد
لعدم التعارف بالتقليد وقال الشافعي يقلد الغنم أيضا لقول عائشة رضي
أن رسول الله صلعم أهدى إلى البيت غنما فقلدها رواه مسلم والبخاري وغيرهما قلنا
أنه لا يفيد لأن الناس قد تركوه ولو كانت سنة معروفة لما تركوه وما رواه
شاذ انفرد به الأسود بن زيد ولم يذكره غيره وهو يوجب التوقف لا يرى أنه لا
يشعر ولا يجلل لعدم ثم إن بعث الهدي يقلده من بلده وإن كان معه فمن حيث
لم هو السنة ولا يسن تقليدها أي تقليد الشاة وفي بعض النسخ تقليدها بالتذكير
على تأويل الهدي لعدم الفائدة التقليد على ما بيناه فيما تقدم ومن قال في بيانه
أن الشاة لا تكون مسيبة بل يكون معها صاحبها لحفظها لخلاف الإبل والبقر فإنها
تجلبان فلو لم يقلد لكان بينالها أيدي المشركين فتقلد تاحيانة لها عنهم لم يصب
في قوله فلو لم يقلد لكان بينالها أيدي المشركين لأن الأمن قد حصل عن هذا بعد

تبيين

كافي

نهاية ابن همام

فتح مكة ثم ان الذى ذكره وجه كون التقليد سنة فى البدنة دون الغنم فى الابتداء
ثم زال السبب وبقى السنة والقائل المذكور لعدم فرق بين كونه سنة وكونه مفيدا
ذكر وجه الاول للثانى والفرق واضح على ما تقدم اراد ما ذكر قبيل باب القران
بقوله وتقليد الشاة غير معتاد فان مدار الافادة على كونه معتادا على عرفت
فيما سبق واما ما ذكره ثم بقوله وليس سنة فخارج عن جزء الارادة معناه وذلك ظاهر
وان خفى على من قال وقوله على ما تقدم اشارة الى ما ذكر قبيل باب القران بقوله
وتقليد الشاة غير معتاد وليس سنة فخارج عن جزء ثم انه لم يعبر فى عبارة الاشارة
لان ما موصول الاسم اشارة ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من زاد على ما
ذكر هناك قوله ولكن لم يذكر عدم الفائدة ونحن قد ذكرناه فى ذلك الموضع ولم
يدر ان قوله وتقليد الشاة غير معتاد لبيان عدم الفائدة وايضا لم يدر انه
اى على تقدير عدم كون عدم الفائدة مذكورا انه لا يكون القول على ما تقدم
وجه كما لا يخفى ومما يقتضى منه العجب كلام من قال فى شرح ذلك المقال ولم يذكر
معناك عدم الفائدة التى هى عدم الصباح فان الغنم تضحى اذا لم يكن معها
صاحبها مسائل منثورة من عادة المصنفين انهم يذكرون فى آخر الكتاب
ما شذ وندر من المسائل ولم يذكر فيما سلف من الابواب ويقولون فى عنوان
المسائل المنثورة لعدم انتظامها مع اخواتها فى سلك الفصول والابواب او ما
يفيد ذلك المعنى كقولهم مسائل شتى ومسائل متفرقة ومن قال انهم يذكرونها فى
فصل على حدة تكثر الفائدة فقد اخطأ فى قوله فى فصل على حدة ولم يصب فى قوله
تكثر الفائدة اما الاول فظاهر واما الثانى فلعدم الزيادة من جهة الافادة فى
ذكرها منثورة فانها لو ذكرت فى الابواب السالفة لكانت الافادة على حالها
ومن زاد على ذكر قوله ويترجموا عنه بمسائل منثورة فقد زاد فى الطنبور نغمة اخرى

نهاية عبارة
غاية البيان

فان

فان حقيقة الترجمة تفسير الكلام وبيانه بلسان اخرى وقد يستعار للتعبير عن معنى لغة
بعبارة اخرى وان كانتا من لسان واحد اذا كانت فى الاول نوع غرابة ولا يخفى
ان واحدا من المعنيين لا يناسب المقام اهل عرفة اذا وقفوا فى يوم قد عرفت فيما سبق
ان وقت الوقوف بعرفات ما بين الزوال من يوم عرفة وهو التاسع من ذى الحجة
الى طلوع الفجر من يوم النحر وهو اليوم العاشر منه فمن ادرك الوقوف فى هذا الوقت
الحج والا فته فاته الحج وتحلل بافعال العمرة ويقضى الحج من قابل واذا وقفت على هذا
فاعلم انهم راوا هلال ذى الحجة فى ليلة او نهار كان اليوم الذى وقفوا فيه اليوم الذى
العاشر ومن قص على قوله فى ليلة فقد قصر لان الرؤية فى النهار اذا كانت بعد الزوال
كالرؤية فى الليلة القابلة على ما بين فى محله وقد تبين بما قررناه ان حق هذه
المسئلة ان يذكر فى باب فوات الحج وليست فى اخراجها عن بابها وافرادها عن اخواتها
فائدة زائدة كما لا يخفى اجزاهم يعنى فى الاستحسان والقياس ان لا يجزيهم اى موجبه ذلك
ووجهه ان الوقوف بعرفات عبادة مختصة بمكان وزمان فلا يجوز فعله فى غير وقته
كما اذا شهدوا انهم وقفوا يوم التروية حيث لا يجزيهم ح هكذا ينبغى ان يحرر الكلام
فى هذا المقام وفى تقرير المص خصوصا فى تعبيره عن المرام بقوله اعتبارا عاذا وقفوا
يوم التروية خلل لا يخفى على ذوى الافهام لان معنى القياس هو الاعتبار فلا ينتظم الكلام
الجامع بينهما على الوجه المذكور حق الانتظام وبهذا البيان تبين ان من قال من
المتصدين لشرح هذا الكتاب ان كلام المص فى هذا المقام واضح لا يقبل الشرح
لن يكون قابلا لما تصداه رحم الله امرا عرف قدره ولم يتعد طوره وهذا لانه عبادة
الاشارة الى وجه القياس المذكور والضمير فى لانه عائد على الوقوف وفى بعض النسخ لانها
بالتانيث اعتبارا للخبر فلا يقع عبارة دونها استعارة دون معنى التجاوز قد
شاعت وذاعت بحيث التحقت بالحقيقة ثم استعملت مجازا فى معنى الانفراد وان

لم يكن على طريقة التجاوز وهو المراد هنا فان الوقوف لا يتبع عبادة سواء كان بعد
زمانه فيوجد التجاوز او قبله فلا يوجد وجه الاستحسان وجوه قيل وجه الاستحسان
وجهان ولا يخفى ما فيه ما من الركاكة والسقامة معنى لان وجهه المذكور في الكتاب ثلثة
احدها ما ذكره بقوله انها شهادة وعلى امر لا يدخل تحت الحكم والثالث ما ذكر بقوله
فلان فيه بلوى عامة ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال وللاستحسان وجهان
احدهما ان هذه شهادة قامت على النفي وهي نفي جواز الوقوف فلا تقبل والثاني
ان شهادتهم مقبولة لانها قامت على الاثبات صورة ولكن مجهم جايز لانه لم يظهر بهذه
الشهادة انهم لم يقفوا في وقته قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون
وعرفتكم يوم تعرفون واضحاكم يوم تضحون اراد بذلك ان وقت الوقوف بعرفة
اليوم الذي سموه عرفة عندكم وقد وقفوا في ذلك اليوم ولم يدر ان موجب الوجه الثاني
على ما قرره جواز الوقوف وصحة الحج فيما اذا وقفوا يوم التروية ايضا والخفي فساده
فلا بد من اتمام ما ذكر من ان يقال وهذا عند الاشتباه لان الاحتراز عن الخطاء
متعذر وعدم امكان التدارك حتى يندفع بالقيد الاول المحذور المذكور او لا
وبالقيد المذكور ثانيا المحذور وعلى وفق ما ذكرنا صرح الامام قاضي خان
في شرحه للجامع الصغير حيث قال بعد ما ذكر في تقرير الوجه الثاني والمعنى فيه ان الاحتراز
عن الاشتباه متعذر والتدارك غير ممكن فجعل عفوا كيلا يكون تكليفا بما ليس
في الوسع بخلاف ما اذا تبين انهم وقفوا يوم التروية لان ثمة يمكن ان يزول الاشتباه
فيمكن الوقوف في اليوم الثاني وبهذا التفصيل تبين ان من قصر على اعتبار القيد
الاول حيث قال وهذا عند الاشتباه لان الاحتراز عن الخطاء متعذر فيسقط
التكليف فجعل وقت الصوم والفطر والاضحى ذلك اليوم الذي يجتمعون فيه
فقد قصر وظهر ان مرجع ذلك الوجه الى ما ذكر المص ثانيا انها شهادة قامت

وقفوا في يوم النحر بالاشتباه وفيما اذا م

على النفي لان غرضهم نفي مجيئهم فلا تقبل ولان الحج عبادة وهي لا تدخل تحت الحكم
لكونها لا جبر عليها وبهذا التفصيل تبين ان المص خلط بين الوجهين في التقرير
ولكن ما خبط فيه حيث سلك طريقة اللف والنشر على الترتيب ومن المتصدين لشرح هذا
الكتاب من قال في تقرير الكلام في هذا المقام لان هذه الشهادة قامت على النفي
لان المقصود منها نفي مجيئهم فلا تقبل اذ الاثبات شرعت للاثبات ولانها اقيمت
على امر لا يدخل تحت الحكم حكم القاضي اذ القاضي لقطع المنازعات وفصل الخصومات
لا للافتاء ولا منازعة فيما نحن فيه فان قلت المراة اذا ادعت ان زوجها قال
لها انت طالق ثلثا وادعى الزوج انه استثنى بعد ذلك فشهد شاهدان على انه لم
يستثن قبلت وكذلك اذا ادعت ان الزوج قال السبح بن الله وادعى الزوج
انه وصل ذلك بقول النصارى قبلت الشهادة على انه لم يقل قول النصارى قلت
الشهادة ثم قالت على امر يدخل تحت القضاء لا مقصود منه اثبات الطلاق ولا كذلك
ههنا لا ههنا كلامه ولم يدر ان في الجواب المذكور ارجاع احد وجهي الاستحسان الى الآخر
لان السؤال اورد ان في الجواب الاول والجواب عنه قرر على الوجه الثاني فالصواب
في الجواب ان يقال الشهادة ثم قامت لاثبات الطلاق وهو معنى وجودي وههنا
قامت لابطال الحج وهو امر والعبرة للمعاني دون الصور وقد نبه المص على هذا بقوله
لان المقصود نفي مجيئهم وهو على ما نبهت عليه فيما سبق تعليل لقوله انها شهادة قامت
على النفي قوله والحج لا يدخل تحت الحكم مرتبط لقوله وعلى امر اي انها شهادة قامت على امر
لا يدخل تحت الحكم وقوله فلا يقبل نتيجة مشتركة بين الوجهين الملفوفين وهذان
الوجهان لهما طريقة واحدة وهي طريقة كون الشهادة المذكورة غير مقبولة والوجه
الثالث الاتي ذكره طريقة اخرى مستقلة وهي طريقة كون الشهادة المذكورة مقبولة
غير مفيدة ومراد الامام قاضي خان ومن حذى حذوه من الوجهين في قولهم وللاستحسان

وجهان فاتان الطريقتان واما من قال وجه الاستحسان وجهان احدهما ما روى
في الجامع الترمذي عن ابي هريرة رض عن النبي صلعم قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم
تفطرون والاضحى يوم تضحون وهذا عند الاشتباه لان الاحتراز عن الخطاء متعذر فيسقط
التكليف فيجعل وقت الصوم والفطر والاضحى ذلك اليوم الذي يجتمعون فيه والوجه الثاني
ان هذه الشهادة ليست بمقبولة لقيامها على النفي لان معناها انهم لم يجدوا وقت عنهم
الوقوف فلا يسمع الشهادة لان التدارك ليس بممكن وليس فيه الا ايقاع الفتنة فلم يجز
حذره حيث لم يبين وجه طريقة قبول الشهادة ثم انه خبط في التحرير خلط بعض الوجه
الوجه الاول بالثاني فان ما ذكره بقوله لان التدارك ليس بممكن من تمام الاول فتامل
ولان فيه بلوى عامة هذا طريقة اخرى لوجوه الاستحسان تقريرها ان شهادتهم مقبولة
لكن وقوفهم ايضا مقبول لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم
نحكم بالجواز والقبول لوقوع الناس بالحرج البين بوجوب الاعادة عليهم والحرج
مدفوع بالنص فوجب ان يكتفى به اي بالوقوف يوم النحر عند الاشتباه فيه تصريح
باعتبار قيد في صورة المسئلة لم يذكره المص وهو كون الوقوف يوم النحر عن
خطاء قال صاحب الزخيرة ذكر ابن سماعة في نوادره عن محمد في الايام يخطئ ويقف
والناس بعرفة يوم النحر اجزاه اذا كان ذلك منه خطاء ولو اخطاء وقدم الوقوف
بعرفة يوم التروية لم يجز للناس كلهم وذكر الكرخي اذا التبس على الناس هلال ذي الحجة
فاكملوا ذي القعدة ثلثين يوما ووقفوا في اليوم التاسع من ذي الحجة ثم تبين
ان اليوم الذي كانوا وقفوا فيه كان اليوم العاشر كان وقوفهم مجتمعا وحجهم
تاما والقياس ان لا يجوز الى هنا كلامه واذا وقفت على ان المسئلة مذكورة في نوادر
ابن سماعة فقد عرفت ان ما حكاه الشيخ الامام السرخسي عن استاذه الشيخ الامام
الاجل شمس الائمة الحلواني من ان هذه المسئلة من فوائد الجامع الصغير لا بد ان يا ول

بان

بانا مراده من الاشخاص المذكور الاشخاص الاضافية يعني لا يوجد هذه المسئلة في سائر
كتب محمد وقال في البدائع وهل يجوز وقوف الشهود روى هشام عن محمد انه يجوز وقوفهم و
حجهم ايضا وقال في الزخيرة وفي المنتقى روى بشر وابن ابي مالك عن محمد اذا اقبل الحاج
يسيرون ما مكة فاخبر بعضهم بهلال ذي الحجة فرد الامام شهادتهم وعد الامام
ذي القعدة ثلثين يوما ووقف اليوم التاسع بعرفة وهو اليوم العاشر في شهادة
الشهود ووقف الشهود معه فحجهم تام وهم وحجهم في الحج سواء وانما استيقنوا
انما هذا اليوم يوم النحر ولو ان هؤلاء الشهود بعدما رد الامام شهادتهم وقفوا
بعرفات على ما عليه الهلال قبل وقوف الامام بيوم ولم يقفوا مع الامام من الغد
فقد فاتهم الحج وعليهم ان يحلوا بعمرة وعليهم الحج من قابل انتهى وفي البدائع وكذا
اذا اخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله
بان شهد شاهدان عند الامام بهلال ذي الحجة فرد شهادتهما لان لا علة بالسماء
فوقف بشهادتهما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام اخر الوقوف بسبب
يجوز العمل به في الشرع فصار كما لو اخر بالاشتباه فكان عليهم ان يعيدوا الوقوف
مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج في حق الجماعة ووقت الوقوف مع انا نحكم
فلا يعتد بما فعلوه هم فرادى عن الجماعة وفي الزخيرة لو شهد عند الامام عدلان
او شهد وعدول فرأى ان لا يقبل ذلك حتى يراه العامة يعني حتى يشهد عنده
جماعة كثيرة وعلى ما رأى ووقف في يوم هو يوم النحر في شهادة الشهود ووقف
الناس معه والشهود اجزاهم لان هذا امر اختلف فيه الفقهاء وذلك انهما اختلفوا في
هلال ذي الحجة بعضهم قالوا انه بمنزلة هلال رمضان فيقبل فيه الاشهاد عدلين
وبعضهم جعلوه بمنزلة هلال شوال فلا يقبل فيه الا شهادة الجمع العظيم باب
سؤال الاشتباه في يوم عرفة فيعيدوا الوقوف فاذلك انا نقول لا حاجة الى ما ذكره

بل لا وجه له لانا نعني قوله بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية انهم اذا وقفوا في يوم
وشهد قوم انهم وقفوا يوم التروية فكانا حقا انا نقول بعد ذلك لانا التدارك ممكن
بانا يقفوا في يوم عرفة ولا وجه لقوله في الجملة لانه لا يخفى انه ولانا جواز الموقف له نظير بعد
اذا اداء العبادة قبل وقتها لا يصح اصلا واذا وقعا بعد الوقت يصح في الجملة فالحقنا
الوقوف بذلك نسيا على الناس واذا تحققت انا موجب بعض وجوه الاشكال
عدم قبول الشهادة المذكورة وموجب بعضها قبولها وجواز الوقوف وصحة الحج يوجد
على كلا التقديرين فقد عرفت اصابة المص في عبارة اجد انهم في جواب المسئلة و
عدم اصابة ما بدلها الى عبارة لا تقبل اي لا تقبل شهادتهم ثم انا مسئلة هذا الكتاب
جواز الوقوف وصحة الحج واما عدم قبول الشهادة على الوجه المذكور فمن مسائل كتاب
الشهادة بقي شيء ثالث وهو انا الوقوف في يوم النحر اذا جاز وصح الحج لا يكون الشهادة
المذكورة مفيدة اصلا فما معنى قبولها ولعل الشارح وقفوا على انه لا وجه لقبول الشهادة
والحكم بخلافها لهذا قالوا وينبغي للحاكم انا لا يسمع هذه الشهادة اي سواء قامت على
النفي فكانت غير قابلة للقبول او قامت على الاثبات فكانت قابلة للقبول ويقول
لقد تم حج الناس انصرفوا ومنهم من قال في التعبير عن هذا المعنى وينبغي للحاكم انا
لا يسمع هذه الشهادة اصلا ولكن اذا جاؤا بالشهود وابذلك قال لهم قد تم حج
الناس بالوقوف في يوم عرفة عندهم وليس في شهادتكم منفعة للناس
وانما فيها ايقاع الفتنة واف واح على الناس فانصرفوا ولا حاجة بنا الى هذه
الشهادة التي مهيج الفتنة ولا يخفى انا عبارة لكن لم يصادف في تحريرها لانا يجيزهم للشهادة
سابق على عدم سماع القاضي اياها والظاهر من التعبير المذكور عكس هذا فكان حقه
انا يقول وينبغي للحاكم انا لا يسمع هذه الشهادة اصلا اذا جاؤا بالشهود وابذلك ويقول
لهم قد تم حج الناس لانا ليس فيها الا ايقاع الفتنة والفتنة نائمة لعن الله من ايقظها

لانجزهم فيه وال الاشتباه
معروض في ضمن قوله بخلاف
ما اذا وقفوا يوم التروية ح

ولا اشكال

ولا اشكال في صورة هذه المسئلة اذ يجوز انا يعتبروا عرفة ذي الحجة من يوم الاحد
مثلا وينبنوا عليه امر الوقوف ثم يشهد الشهود وانهم راوا هلال ذي القعدة ليلة
ذلك اليوم فانه ح يلزم انا يكون الوقوف يوم التروية فيه وجهه انا هذه الشهادة
لا تكون الا بانا الهلال رئي ليلة كذا وهو ليلة يوم الغيم بل رئي ليلة بعده وكانا
شهر ذي القعدة تاما ومثل هذه الشهادة لا تقبل لاحتمال كون ذي القعدة تسعة
وعشرين فقد وهم فانا قلت اليس في اعتبارهم عرفة ذي الحجة متقدمة نوع اشكال
قلت نعم وقد اقتفيه عن صاحب البدائع حيث قال في وجه الخلاف المذكور بقوله بخلاف
ما اذا وقفوا يوم التروية الخ ولانهم بهذا التاخير بنوا على دليل ظاهر واجب العمل
وهو وجوب اكمال العدة اذا كانا بالسماء علة فعذروا في الخطاء بخلاف التقدير
فانه خطاء فبنى على دليل لا سافله يعذروا اليه نظيره اذا اشتبهت القبلة فتوجه
وصلى الى جهة ثم تبين انه اخطاء جهة القبلة جازت صلوته ولو لم يتحر وصلى
ثم تبين انه اخطاء لم تجز لما قلنا كذا هنا وهذا التفصيل تبين انه في صورة هذه
المسئلة اشكال لكن لا من الكلمة التي توهم من قال قول صورة المسئلة مشكلة لان
هذه الشهادة لا تكون الا الخ وكذا اذا شهدوا عقيب عرفة بروية الهلال الاشارة
الى الشهادة بانهم وقفوا يوم النحر اي كما انه لا تقبل تلك الشهادة كذلك لا تقبل هذه
الشهادة والعشية والعشي من صلوة المغرب الى الغيبة ذكره الجوهري في الصحاح وهو
المناسب للمقام واما ما ذكره المطرزي في المغرب بقوله العشي ما بين الزوال الشمس
الى غروبها والمشهور انه اخر النهار فيابان قول المص ولا يمكنه الوقوف في بقية الليل
فانه صريح في ان الشهادة كانت بعد الغروب وما ذكره صدر الافاضل في خزانة
السقط شرح هذا الزنه حيث قال اول اليوم هو الفجر وبعده الصباح ثم الغداة ثم البكرة
ثم العشي ثم العشوة ثم الهجير ثم الظهر ثم الرواح ثم الماء ثم العصر ثم الاصيل ثم

صدر الشريعة

صدر الشريعة

شهر الفناء الاول شهر الفناء الاخر وذلك عند تغيب الشفق انما يوافق ما في العمادي
واما كون الشهادة في الطريق قبل ان يلتقوا عرفات فغير مفيد في صورة المسئلة المذكورة
سكت عن المعنى فيما نطق به في شرحه هذا المقام لم يصب كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال في البدايع وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شاهدان عشية يوم عرفة برؤية
الهلال فان كان الامام لم يكن الوقوف في بقية الليل مع الناس او اكثرهم لم يعمل
بتلك الشهادة ووقف من الغد بعد الزوال لانهم وان شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذروا
على ايجاب الوقوف في الوقت وهو ما بقي من الليل صار كانهم شهدوا بعد الوقت
وان كان الامام يكن الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس او اكثرهم بان ادركوا الوقوف
عامة الناس الا انه لا يدركه ضعفة الناس جاز وقوفه فان لم يقف فات حجه لان
ترك الوقوف في وقته مع علمه به والقدرة عليه الى هنا كلامه وما قال في هذا المقام و
انما العبرة لاكثرية الاكثر لا لقدرة الاقل ولا يخفى ما فيه من الخلل فانا حققنا ان يقول لا قدرة
الكل به واما ما ذكره وذلك العائل في تصوير تلك المسئلة ان الناس وقفوا ثم علموا
بعد الوقوف انهم غلطوا في الحساب وكان الوقوف يوم التروية فلا يناسب المقام لان
الكلام في ثبوت الوقوف قبل وقته بالشهادة ثم قال وذلك العائل ان علم هذا المعنى
قبل الوقت بحيث يمكن التدارك فالامام يامر الناس بالوقوف وان علم ذلك في
وقت لا يمكن تداركه فبناء على الدليل الاول وهو امكان التدارك ينبغي ان يعتبر هذا المعنى
ويقال قد تم حج الناس اما بناء على الدليل الثاني وهو انما جواز المقدم لا نظير له لا يصح
الحج ولم يورد انما مقتضى الدليل الثاني عدم الحكم بصحة الحج لا الحكم بعدم صحته والفرق بينهما
واضح وما بيناه في مقتضى الدليل الاول هو الثاني دون الاول فتامل ثم ان الدليل عدم
امكان التدارك لا امكان التدارك فلا صحة للقول وهو امكان التدارك وايضا الدليل
الثاني لم يذكره وذلك العائل فلا يناسب بناء كلامه عليه كما لا يخفى لا يقال انما ما ذكره

يقال

عبارة عمادي

عبارة اسماعيل عنايته

صورة الشرنبلالي

انما

انما جواز المقدم لا نظير له منظور فيه فان صلوة العصر يوم عرفة تقدم على
وقتها فثبت انما جواز المقدم ايضا له نظير في الشرع لانا نقول لا تقدم للصلوة المذكورة
على وقتها المعين لجواز اولها فان للعصر وقتان وقت عند مذهبه وهو قبل زوال
زمانا مخصوصا ومكانا مخصوصا بشرائط مخصوصة ووقت معهود وهو في سائر
الازمنة وسائر الامكنة وفيها اذا لم يوجد تلك الشرائط وقد نبه المص على هذا فيما سبق
حيث قال ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين الى قوله ثم يقيم
للعصر لان العصر تؤدى قبل وقتها المعهود فانه لو لم يكن لها وقت اخر غير معهود لما
قيد وقتها بالمعهود لما في التقييد به من فساد المعنى لدلالته بحسب المفهوم وهو معتبر
في الروايات بلا خلاف على ان لها وقتا غير معهود وهي مواده فيه فالواقع في المثال
المذكور التقدم على وقتها المعهود لا التقدم على هذا التفصيل قيل في جوابه ذلك
ثبت على خلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره ولا يذهب عليك ان في الجواب المذكور
عدولا عن سنن الصواب لما فيه من الاعتراف بوجود النظير لجواز المقدم في الشرع
وان كان ثابتا على خلاف القياس فيحتاج الى تخصيص الجواز المذكور بان لا يكون
على خلاف القياس ولا بيان ان الجواز لم يثبت فيما نحن فيه على خلاف القياس ولا تعرض
لواحد منهما لا في الكلام المص ولا في الكلام غيره قال ومن رمى في اليوم الثاني اي قال المص
في المتن على وفق ما ذكره محمد في الجامع الصغير لا محمد كما توهم ولا يذهب عليك ان صح
هذه المسئلة ان يذكر في باب الجنايات عقيب المسئلة القائلة ومن ترك رمي احدى
الجمار الثلثة فعليه الصدقة ولم يرم الاولى من المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال
يعني التي تلي مسجد الخيف ثم جاء بعيد الرمي في يومه فان اقتضى على رمي التي ترك اجزاه
لانه اتى باصل الرمي في وقته وانما ترك المسنون من الترتيب وذلك لا يوجب عليه شيئا
وان اعاد الجمار الثلث فحسن لما فيه من مراعات سنة الترتيب ولا يخفى ان الشرح المذكور

ليس على وفق المشروح ثم انه لم يصب في عبارة بعيدا اذ لا اعادة في صورة الاقتصار
على ما رمى التي تركها والمعادة في الصورة الاخرى انما هو الاثنان دون الثلث والمصير الى
التغليب انما يصح اذا كان دون الاول فتامل ومن زاد على ما ذكره قوله يعني رمى رجل
في اليوم الثاني الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى ثم جاء يستفتي في ذلك اليوم فالحكم
ما ذكر فقد اي شيء عجاب كما لا يخفى على ذوي الالباب لانه تدارك المتروك في وقته وانما
ترك الترتيب وتركه لا يوجب النقصان حتى يحتاج الى الجابر لانه سنة ومن قال وترك
الترتيب لا يجزيه لانه سنة لم يصب في عبارة لا يفيده لان ترك السنة لا يخرج عن حد والذي
ذكر هنا نظير ما سبق من ان الطائف اذا دخل الحطيم في طوافه لا ينبغي له ذلك فان
طاف الحطيم وحده اجزاه وان اعاد الطواف كله كان حسنا ومن قال فان اعاد الطواف
على الحطيم وحده اجزاه لم يصب في عبارة اعاد لانه لم يطف قبل ذلك حتى يكون طوافه
هذا اعادة له وقال الشافعي رح لا يجزئ ما لم يعد الكل فيه تغليب على ما نبهت عليه فيما سبق
لانه مشروع مرتبا بفعل النبي صلعم وفعله م بيان لمجمل الكتاب فاذا ترك الترتيب بطل
كما لو سعى قبل الطواف او طاف قبل الوقوف او بدا بالمروة قبل الصفا ومن
قصر في صدد شرح ما ذكر على قوله وقال الشافعي رح عليه اعادة الكل ليحصل الترتيب
كما اذا سعى ثم طاف او بدا بالمروة قبل الصفا فقد قصر كما لا يخفى واما من قال في
تحرير تعليله لانه شرع مرتبا ترتيبا صار به الثاني كالجزء من الاول بدليل انه اذا ترك
الكل يجب دم واحد فلا يجوز التفريق فيما بينهما فصار ترك الترتيب فيها كتقديم السعي
على الطواف او الابتداء بالمروة قبل الصفا بخلاف الصلوات فان كل واحد منها
قربة مقصودة بذاتها فلا يكون الترتيب بينها واجبا لم يصب في قوله صار به الثاني
كالجزء من الاول فان صوابه صار به الكل كالجزء من الثلث وبهذا ينتظم قوله بدليل
انه اذا ترك الكل يجب دم واحد لا لما ذكره كما لا يخفى ثم انه لم يصب في قوله فلا يجوز

نهايه

عنايه

نهايه عنايه

عنايه

التفريق

التفريق فيما بينهما اذ لا نزاع في جواز التفريق فيما بينهما حتى لو ترك الثالثة ثم رماها
في يومه اجزاه بلا خلاف فكانه لم يفرق بين التفريق وترك الترتيب والفرق واضح اعلم ان
اصحابنا قالوا باشتراط الترتيب في قضاء الفوائت ولم يقولوا به هنا والشافعي رح قال بعكس
هذا ومن قال ان اصحابنا والشافعي رح كلهم عكسوا هنا ما قالوا في اشتراط ترتيب الفوائت
في الصلوة فان الترتيب عندنا في الصلوة شرط خلافا له وههنا على العكس فكل احتياج الى
الفرق والشافعي رح يقول الصلوات كل واحدة منها مقصودة بنفسها فلا تكون تبعا لغيرها
واما جمرات اليوم كلها فواحدة بدليل انه يجب دم واحد بترك الكل علم ان الجمرة الاخيرة مرتبة
على الاولى لضرورة القول بالاتحاد وعلماؤنا قالوا كل جمرة مقصودة بنفسها لان كل واحدة
منها متعلقة ببقعة على حدة والبقعة في باب الحج اصل فكان ما شرع فيه اصلا ايضا فلا
يتعلق جواز البعض بالبعض الا يرى انه لو اعاد على الترتيب كان مؤديا لا قاضيا واما
في الصلوة فقد جاء النص بان ما صلى من غير رعاية الترتيب صلوة قبل وقتها فتعلق
جواز بعضها بالبعض لم يصب في قوله ان اصحابنا والشافعي رح كلهم عكسوا هنا ما قالوا في
اشتراط ترتيب الفوائت في الصلوة لان كلا من الفريقين ما عكس قوله لغة بل عكس قول
الآخر على ما نبهناك عليه فيما سبق ثم قال كل منهما هنا خلاف ما قاله ثمة ان قوله علم ان الجمرة
الاخيرة مرتبة على الاول لضرورة القول بالاتحاد منظور فيه لان القول بالاتحاد في الحكم
لا يستلزم وجوب الترتيب الخصوص فالاستدلال بالاول على الكل غير مسلم ثم ان التعليل الذي
ذكره بقوله لان كل واحدة منها متعلقة ببقعة على حدة الى قوله فلا يتعلق جواز البعض
بالبعض منقوض بتعلق جواز الوقوف والطواف على الاحرام مع ان كل واحد منها متعلق
ببقعة على حدة كالجمرات فالصواب في التعليل ما ذكره المص من ان كل واحدة منها عبادة
مقصودة بنفسها فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض على البعض كما هو الاصل في العبادات
المقصودة بذواتها ثم ان وجه التنبيه الذي ذكره بقوله الا يرى انه لو اعاد على الترتيب

نهايه

فكانه لم يفرق بين الخلاف والعكس والفرق واضح

عنايه

نهايه

كان مؤديا لا قاضيا غير بتين كما لا يخفى ومن قال في شرح قوله ان رمى كل جمرة قربة
مقصودة بنفسها لا تعلق لها بغيرها ولا لغيرها بها فقد اتى بما لا حاجة اليه في المقام وهو
ثاني شق الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض تفريع
على اصالة كل منها في كونها عبادة ثم ان هذا هو الاصل فلا يجوز العدول عنه الا اذا وجد
الدليل في خصوصه كما في قضاء الفوايت لا على تساويها في الرتبة كما سبق الى وهم
من قال فلا يتعلق جواز رمي احديهما برمي الاخرى هذا هو الاصل في القرب المتساوية
الرتبة ولو ورد النص في قضاء الفوايت بالترتيب قلنا لا يلزم فيها ايضا فان قوله طاف
السعي لانه تابع للطواف لانه دون جزء فيما ذكرناه فان حقه على ما ذكره الاكتفاء بالتعليل
لعدم الحاجة الى التعليل الاول كما لا يخفى وانما قال ان السعي دون الطواف لانه واجب
والطواف اما فرض كطواف الزيارة او من جنسه كطواف القدوم وطواف الصدر
وما هو من جنس الفرض يكون اعلى رتبة مما ليس من جنسه وان كان الاول سنة والثاني
واجبا وما ليس من جنس الفرض لكونه دون ما هو من جنسه كان صالحا لان يكون
تبعا له ومن هنا اتضح وجه اصابة كل من ادنى التعليل مخرجا فلم يحس من قال بخلاف
السعي لانه تابع للطواف وهو دونه فلا يعتبر قبل وجود الاصل حيث ترك اداة
التعليل في ثاني المقامين وقد عرفت ان حقه ايضا التصدير والمروة عرفت منتهى السعي
بالنص اراد بالنص قول النبي صلعم ابدوا بما بدأ الله بصيغة الامر لا قوله م بدأ بما
بدأ الله بصيغة الامر تعالى كما توهمه من قال بخلاف السعي لانه شرع تبعا للطواف لانه
دون لانفصاله من البيت ولكنه من جنسه فيعاد تحقيقا للتبعية وبخلاف البداية بالمروة
لانه جعل المبتدأ في السعي ما كان المنتهى فيه لان النبي صلعم لما صعد الصفا قال نبدأ بما
فبدأ بالصفا فلم يعتبر البداية بالمروة لهذا لان الامر يدل على الوجوب بخلاف قوله م
فان غاية ما دل عليه هو السنة فالترتيب الواقع في فعله م محمول عليها ثم انه لم يجب

في تعليل

في تعليل كون السعي دون الطواف بقوله لانفصاله من البيت ولكنه من جنسه لعدم
الدلالة فيما ذكر على كون السعي دون الطواف بل نقول دلالة قوله ولكنه من جنسه اي ولكن
السعي من جنس الطواف على خلاف المدعى لان حكم المجانسة المساواة في المنزلة وهذه
الدلالة لا تبطل بكونه استدراكا عن قوله لانه دون لا عن قوله لانفصاله من البيت ثم قال
ذلك القائل ولا يقال كل صلوة مقصودة بنفسها ايضا لا تعلق لجوازها بغيرها ومع هذا
وجب الترتيب عندكم لانا نقول ثبت ذلك بالحديث وهو قوله م من نام عن صلوة او سها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولم يجب في الجواب عما ذكره اذ لا دلالة في الحديث
المذكور على وجوب الترتيب في قضاء الفوايت وذلك ظاهر ومن هنا ظهر انه لم يصب
ايضا من قال ولو لا ورد النص في قضاء الفوايت بالترتيب لان مراده من النص الحديث
المذكور فالصواب في الجواب ان يقول ان النبي صلعم قضاها مرتبة وكان في مقام البيان
ولو جاز القضاء بدون الترتيب لبينه فعلا او قولا ثم ان هذا التعليل قال في الجواب عن
قول المخالف ان رمي الجمار قربة واحدة بدليل لزوم دم واحد في تركها قلنا اقامتها
في اماكن مختلفة ظاهرة في التعدد فيجب القاء معه حتى يوجب الخروج عنه موجب ونماثل
الاعمال لا يوجبه بل هي اولى بالتعدد من الاصابيع المتعددة من الطواف لانها تقام
في محل واحد واتحاد الدم ليس للوحدة الحقيقية شرعا بل يثبت مع التعدد عند اتحاد الجنس
في الجنايات رحمة وفضلا على ما عرف في شرب الخمر وزنى غير المحصن مرادا اذا ثبت كلها يلزم
موجب واحد فكذا الدم لان لزومه موجب جناية ولو سلم اعتبارها واحدة في حق حكم لا يلزم
اعتبارها كذلك في حق كل حكم مع قيام التعدد الحقيقي بل في خصوص ذلك الحكم هو ان المعتبر
في محل اعتبارها واحدة وهو موضع الجناية الحكم بتداخلها فضلا وهو منتف في ترك
الترتيب والاحتمال ما في تحريره الكلام من الفتور وتقريره المرام من القصور ومن العيب
الركيكة التي لا تخفى دكاكتها على احد قوله فيجب القاء معه وكان حقه ان يقول فيجب الاخذ

دات

بترك الظاهر حتى يوجد الموجب لترك العمل به ومنها قوله واتحاد الدم ليس للوحدة
الحقيقية شرعا فان الحج بين الوصفين المذكورين في غاية الركاكة لانما يكون شرعا
لا يكون حقيقة بل يكون حكمية فكان صفة ان يقول واتحاد الدم ليس للوحدة شرعا
ومنها قوله ولو سلم اعتباريا واحدة في حق حكم لا يلزم اعتباريا كذلك في حق حكم مع قيام
التعدد الحقيقي فانه لا ينتظم مع سياق كلامه لانه وصف ثم الوحدة بالحقيقية
واضح بمنافي كونها حكمية ولا يخفى ما بينهما من التدافع والبين ثم ان ما ذكره بقوله مع
ان المعقول في محل اعتباريا واحدة اي احد خارج عن اسناد المعقول لان الترتيب
ليس في محل الطرف محل وصرفه ذلك المعنى المعقول فاذا ثبت فيه الوحدة شرعا
كلام ذلك المعنى للخصم ان يقول فلا بد من اعتبار الترتيب فهذه القضية لا يجد نفعا في
دفع ما ذكرنا انما النافع فيه ما تقدم فلا بد من المصير اليه بالاخرة ومن جعل على
نفسه ان يحج ماشيا اي واجب ذلك على نفسه بالنذر ومن قال في شرحه اي
ومن نذر ان يحج ماشيا وجب عليه لم يصب لعدم التوافق بين الشرح والمشروح
كما لا يخفى فانه لا يركب حتى يطوف الزيارة فان الاحرام ينتهي به فلا بد من المشي
اليه وطواف الصدر للتوديع وليس باصل في الحج حتى لا يجب على من لا يلوح هذا
في رواية الجامع الصغير ولم يذكر الحرف فيه ولا في غيره مما كتبه ابتدى المشي فان
اختلف المشايخ فيه على ما ياتي بيانه بان الله تعالى وفي الاصل جبر بين خير محدث
الاصل بين الركوب والمشي ما قال في شرحه هذا المقال بين ان يركب او يمشي
لم يصب في تبديل الواو باو كما لا يخفى وروى عن ابي حنيفة ان ركوب المشي فيه فيكون
الركوب افضل واتم ولهذا الواو بان يحج عنه لا يجزيه الحج ماشيا حتى يضمن الماموره
النفقة لوجوب ماشيا يكون الحج له كذا قيل وفي الواقعات للصدر الشهيد لان
الحج المعروف بالزاد والراحلة فانصرفت الوجوب اليه والحج راكبا افضل مما الحج

عماد

عماد

ابن همام

تبيين

ماشيا

ماشيا لان المشي يجهد الانسان ويسر نفسه فلا يامن ان يأثم في اخراجه وقال
في منية المفتي وعليه الفتوى وسيأتي ما يتعلق بهذا المقام من الكلام بانواع الملك
العلام وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني انما يطلق له الركوب اذا كانت المسافة بعيدة
بحيث لا تبلغ الا بمشقة عظيمة وهذا اشارة الى الوجوب الاشارة بقوله هذا عبارة
لا يركب الواقعة في رواية الجامع الصغير لا الرواية المذكورة كما توهمه من قال ان رواية
الجامع الصغير اشارة الى وجوب المشي ووجه الاشارة فيما ذكر الى وجوب
الركوب انه اخبر عنه بصيغة النفي والظاهر منه عدم المشروعية ثم انه اكد بان
فانه فيه احتمال الانصراف عن الظاهر واما وجه ما في رواية الاصل من التخيير فهو
ان الركوب افضل على ذكر فيما سبق كذا وروى النصر في فضيلة الحج ماشيا وهو
قول النبي صلعم من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل ما
حسنات الحرم قال كل حسنة سبعمائة فكان مخيرا كذا قيل وفيه ان العام
لا يعارض النص على ما جاء في المثل اذا جاء نهلا بطل نهر معقل ثم ان المشي خير
والركوب رخصة وفعل الخير على ما اشير اليه فيما روى عن عقبة بن عامر
الجهني ان اخته نذرت ان تحج ماشية فقال لها رسول الله صلعم ان الله غني عن
تعذيب اختك مرها فلتركب وللتخيير لركوبها ماشية وقد تقرر في موضعه ان الاخذ بالرخصة
اولى وافضل وبهذا التفصيل تبين ان التخيير ليس للتعارض بينهما وجه التفصيل
بل لان الفضل في احدهما لا ينافي جواز العمل بالاخر بل يقرره فكون الركوب
ماشيا افضل كاف في ثبوت التخيير فعبارة الكنز في قوله كذا وروى النص لاثبات
العام كما لا يخفى على ذوي الافهام فان قلت نعم على تقدير التقدير على الوجه المذكور
اما لا وجه لما كتبه في اصل القول المنقول ما يعضدها حيث قال ان الحج ماشيا يكون
وراكبا افضل مما في قوله وكذا استدراك عن قوله يكره قلت فالامر في الشيخ

لان قوله وراكبا افضل فات قوله وكذا استدراك على قوله يكره فدل على عدم
التفضيل في الحج ماشيا والكراهة لا تجامع التفضيل فبين قوله ماشيا يكره وقوله و
راكبا افضل تدافع ظاهر ولهذا ترك النقيد الاول فتامل ثم ان الكراهة المروية
عن ابي حنيفة في الحج ماشيا ليست على اطلاقها بل هي عند الحج بينما الصوم والمشي
فانه اوفق وكذا اسهل فجاز والجدال منهي عنه في طريق الحج ومن الناظرين
في هذا المقام من ازاد على ما ذكره قوله ولانه اذا اجمع بينهما لا يمكنه ان يعين غيره بواسطة
الاعياة بل يستعين في القيام بحوائجه من غيره والمعين لغيره افضل من المستعين
بغيره فاما اذا لم يفعل كذلك فالمشي هو الافضل ولا يذهب عليك ان ما ذكره
لا يصلح وجها للكراهة في الحج ماشيا صابحا لان موجبه ان يكون الحج راكبا افضل
من الحج ماشيا في حق الصابر والمفضول لا يلزم ان يكون مكروها وهو الاصل
اي ما يقتضيه القياس ومن قال اي الموافق للقواعد فقد سهى كما لا يخفى
لانه التزم القربة بصفة الكمال وهو الحج ماشيا بدليل ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
انه قال بعد ما كف بصره ما تاسفت على شيء كتاسفي على ان لم احج ماشيا
فان الله تعالى قدم المشاة فقال يأتوك رجالا وعلى كل ضامر وقال النبي صلعم من حج
ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم الحديث وعن الحسن بن علي رضي الله عنه
انه كان يمشي في حجه والجنايب تقال الى جنبه وهذا لانه اقرب الى التواضع
والتذلل ولان الاجر على قدر التعب والتعب في الحج ماشيا اكثر من المقصد بن شرح
هذا الكتاب من قال وقال بعضهم في شرح الحج ماشيا اتم وافضل لقوله تعالى واذن
في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر لانه قدم المشاة قلت لا نم التقديم
لان الواو المطلق الجمع ولئن سلمنا التقديم لكن لا نم ان التقديم في الذكر يدل على
فضيلة التقديم الا ترى الى قوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن

على الشريعة

عمامه

عمامه الساقا

ولا اتجاه لما اورده لان مراد ذلك البعض من التقديم التقديم في الذكر وهو لا
يقبل المنع كيف وهو محسوس ثم انه لا انتظام لقوله لان الواو لمطلق الجمع على هذا
التقدير ان يراد بالتقديم التقديم في الذكر بقوله لا نم التقديم وذلك ظاهر وان
اريد به التقديم الذي يدل عليه الكلام فلا انتظام في قوله ولئن سلمنا التقديم لكن
لا نم ان التقديم في الذكر يدل على افضلية المقدم لانه صريح في ان مساق الكلام في التقديم
في الذكر ثم ان هذا المنع ايضا غير مقبول لما اشتهر فيما بينهم ان البداية تدل على زيادة
العناية وقد قالوا ان التقديم والتاخير لا يكونان بسلامة الامير قال شمس الائمة السرخسي
في اصوله ولهذا اي ولان الهداية تدل على زيادة العناية قال علماؤنا فيمن اوصى
بقرب لا يسع الثلث لها فانه يبتدأ به الموصى اذا استوت في صفة اللزوم لان
البداية تدل على زيادة الاهتمام واذا تقرر ان التقديم في الذكر لا يكون بلا باعث له
فنقول اذا لم يوجد باعث آخر غير التشريف والتفضيل كالذي نحن فيه يتعين الحمل
عليه وبهذا البيان الواضح تبين ما في تنويره بقوله الا يرى الى قوله تعالى والحج من الخلل
الناصح فان قلت ما وجه تقديم الكافر على المؤمن في الاية المذكورة قلت وجه الرعاية
لما يقتضيه المقام وذلك ان المعنى فمنكم كافر بالخلق ومنكم مؤمن والمقام مقام
استبعاد الاختلاف في ذلك فكان المناسب تقديم ما قدم وايضا ما في آخر الاية
المذكورة من قوله تعالى والله بما تعملون بصير ظاهر في الوعيد والتهديد وفي مثل
ذلك المقام حق التقديم لمن هو الاحق بالوعيد وشبه هذا تقديم الجنس على الشريف
في مقام الابتذال كما في قولهم كلما ماب دبغ طهر الا جلد الخنزير والادمي بينا وجوه
التقديم على وجه الاستقصاء في بعض تعليقاتنا فمن رام الوقوف على التفصيل
فلينظرها في سلك المطالعة فتلزمه بتلك الصفة اعترض معنا بان النذر لا يصح الا بما له
نظير في المشروعات الواجبة وليس للمشي نظير فيها واجيب عنه بانا سلمنا ان النذر

شرط صحة ما ذكر على ما قدر في كتاب الصوم ولانم عدم نظير المشي في الواجبات فان
المكي الفقير الذي لا يملك الزاد والراحلة وامكنه المشي الى عرفات يجب عليه الحج
فيجب في ضمنه المشي الى عرفات ومن قال في تقرير ما ذكر من السؤال والجواب
لا يقال المشي ليس بقربة كيف يصح النذر به لانا نقول لا كلام لنا في مجرد المشي بل
كلامنا في مشي الحاج وهو قربة لما روينا من الحديث يعني قول النبي صلعم من حج
ماشيا كتب له بكل خطوة الخ لم يصب في زعمه كما هو الظاهر من تقرير السؤال والجواب
ان مدار النذر على كون المنذور من جنس مطلق القربة وقد بينت فيما سبق على
على ان شرط صحته هو ان يكون من جنس المشروعات الواجبة ولا يكفي كونه من جنس
القربات المطلقة بقي ههنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان المراد من المشي ههنا
قطع المسافة راجلا للوصول الى المقصد فالدوران حول البيت ليس منه فلم يصب
من زعم ان نفس الطواف ايضا نظير له ومنهم من قال بعد تقرير الجواب المذكورة
وايدته السنة وهي ما روي عن عقبة بن عامر الجهني رضي انه جاء الى النبي صلعم
قال يا رسول الله ان الله لغني عن تعذيب اختي نذرت ان تحج ماشية حافية فقال عم ان
الله لغني عن تعذيب اختك فلتركب ولتذبح لكوبها شاة وفي بعضها ولترق دما
فلو لم يجب الحج ماشيا لما اوجب الكفارة بالركوب وفيه ان الكلام في تطبيق ان
المسئلة وهو صحة النذر المذكور على قاعدتهم المذبورة لا في صحة الجواب والحديث
المذكور انما يؤيد الجواب ولا يجدي نفعا في تطبيقه على القاعدة فلا وجه لذكره وتأييد
الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب كما اذا نذر بالصوم متتابعا فانه لا يتادى متفرقا
ولو ركب اراق دما اي لو حج راكبا من نذر ان يحج ماشيا يجزيه ولكن يلزمه الجزاء
لترك الواجب فاذا ركب في الكل او في الاكثر يلزمه الدم واذا ركب في الاقل يلزمه
التصدق بقدر من الكل من قيمة الشاة الوسط وافعال الحج تنتهي بطواف

المراد من النظير هنا ما يعم المثال المصطلح لا معنى الشبيه م

عامة النسخ

صحة م

2

ابن همام

الزيارة

الزيارة لما قدمنا من الاحرام ينتهي به فالمراد من افعال الحج ما انعقد له الاحرام من
لم يتفطن لهذا قال يريد بالافعال الاركان لا مطلق الافعال فان رمي الجمار وغيره
من افعاله فيمشي الى ان يطوف اي يجب عليه ان يمشي الى ان يفرغ عن طواف الزيارة
ثم قيل هذا الاختلاف لما ان محمدا لم يذكره على ما بيناه فيما سبق ومن قال في
شرح هذا المقال يعني ان محمدا لم يذكره في شيء من الكتب من اي موضع يبدأ
واختلف المشايخ فيه لم يصب في عبارته يعني لان ما ذكره بيان الواقع تقرير المرام
من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان حقه ان يقول فاختلف المشايخ بالفاء
التعقيبية كما نبهت عليه من ان الاختلاف المذكور ناشئ عن عدم ذكر محمد هذه المسئلة
في شيء من كتبه بقي ههنا شيء وهو ان محمدا وان لم يذكره في كتبه لكن الرواية محفوظة
عن ابي حنيفة به فيه فلا وجه للاختلاف المذكور ومن لم يتنبه لهذا ذكر ما في ترجيح القول
الكل حيث قال قيل من بيته وهو الاصح لانه هو المراد به عرفا ولهذا كان الافضل
ان يحرم من دويرة اهله فان ركب في الكل اراق دما ويدل على وجوب الركوب
من وقت الخروج ما روي عن ابي حنيفة به لو ان بغداديا حلف وقال ان كلمة فلانا
فعلي ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد ثم انه لم يصب
في تعليله بقوله ولهذا كان الافضل ان يحرم دويرة اهله اذ لا ارتباط بينه وبين
المعلل كما لا يخفى على من تدبر فيه وتامل ولم يحسن في الفصل بالتنوع الا به
وهو ما ذكره بقوله فان ركب في الكل اراق دما بين التعليل المذكور وما ينتظم
معه في سلك واحد وهو قوله ويدل على وجوب الركوب الخ يبتدي من حين يحرم
استعير حين بمعنى حيث على ما يقتضيه مساق الكلام وبه ينتظم ما في طي الكلام من
تعيين المقام وعلى هذا القول الامام فخر الاسلام والامام العتابي وغيرهما من
المشايخ الكرام وقيل من بيته اي يبتدئ منه بالمشي وعليه شمس الائمة السرخسي

نهاية

وما اليه المص حيث قال لان الظاهر انه هو المراد يعني مراد الناذر من كلامه ومن قال
في شرح هذا المقال يعني انه هو المتعارف في العرف معتبر فقد فسر الكلام على خلاف ما نزل
المرام على غير المراد فان ما ذكره وجه آخر غير ما ذكره المص ولو اراده المص لقال انه هو
المتعارف ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من جمع هذا الوجهين المذكورين
حيث قال لان العرف معتبر في النذر والظاهر انه اراد به المشي من بيته ثم قال فاقول
سلمنا ان العرف معتبر في النذر ولكن لا نم كما قال ولفظ الناذر دليل على خلاف ما قلنا
ولا توجبه ما لم يلزمه ولئن سلمنا ان العرف كما قال فنقول صريح لفظ الناذر يفوق
دلالة العرف فلا يعتبر دلالة العرف بخلاف ما اذا اوصى ان يحج عنه فانه يحج عنه من بيته
لان الوصية تنصرف الى الفرض في الاصل ومراده بقوله لما قلنا ما تقدمه من قوله
فعل الاول فخر الاسلام والامام العتابي وغيرهما وهو الاصح عندي لانه نذر بالحج والحج
ابتداؤه الاحرام وانتهاؤه طواف الزيارة فيلزمه بقدر ما التزمه ولا يلزمه غير
ذلك الى هنا كلامه ولا يذهب عليك انه لم يصب في منعه العرف لان ما هو المتعارف
مستفيض فلا يقبل المنع قوله ولفظ الناذر دليل على خلافه غير مسلم قوله والحج ابتداؤه
الاحرام وانتهاؤه طواف الزيارة مسلم لكنه الحج الشرعي والكلام في الحج العرفي وكلام
الناذر يحتملهما والعرف املك فلا وجه لقوله فنقول صريح لفظ الناذر دليل على
يفوق دلالة العرف فلا يعتبر العرف ثم ان حقه ان يؤخر قوله ولفظ الناذر دليل
على خلافه عن قوله ولئن سلمنا ان العرف كما قال وهذا ظاهر عند من له حظ من
ادراك اساليب الكلام والظاهر من قوله لان الوصية تنصرف الى الفرض في الاصل
ان من خرج من بيته للتجارة او لامر آخر فقطع بعض طريق الحج ثم قصد الحج فاداه لا
يكون مؤديا للفرض ولا يخفى فساده لانه داخل نقصا فيه ومن الناظرين في هذا
المقام من قال في صدد شرح ما ذكر من الكلام فاذا ثبت انه واجب فلو ركب

غاية البيان

الا منا يقدم

عنايه

اراق دما لانه ادخل نقصا فيه يدل على ذلك ما روي عن عقبة بن الجهني انه جاء
الى رسول الله صلعم ان افتى فذكر الحديث بتمامه ويرد عليه انه ان اشار بقوله ذلك
الى وجوب الحج مكشيا فلا وجه لاتيان الدليل عليه بعد الفراغ عن ثبوته على ما دل عليه
قوله فاذا ثبت انه واجب وان اشار به الى ادخال النقص في الحج بالركوب فذلك ايضا
مستغنى عن الدليل لان الكلام بعد ما ثبت وجوب المشي وبترك الواجب يلزم
النقصان لزوما بينا نعم في الحديث المذكور دلالة على وجوب المشي على الناذر فحقه
ان يذكره دليلا عليه كما نبهت عليه فيما سبق فتدبر قالوا اي قال المشايخ قيل اراد وجه
الجمع بين رواية الاصل ورواية الجامع الصغير لانهم قالوا اذا بعدت المسافة
يركب نظرا الى رواية الاصل وان قربت لا يركب نظرا الى رواية الجامع الصغير
وبالجملة عبارة ينبغي لما عرفت ان مقتضى النظر الى رواية الجامع الصغير هو الوجوب
وكان غفل عن قول المص وهذا اشارة الى الوجوب من قال هنا كان بيان التوفيق
بين رواية الاصل ورواية الجامع الصغير روى الامام فخر الاسلام عن الفقيه ابي جعفر
انه قال انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي واما اذا قربت والرجل
من يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب وكذا من قال وهذا الذي نقله عن
الفقيه جمع بين روايتي الاصل والجامع الصغير واذا بعدت المسافة وشق عليه
المشي بقي ههنا احتمالان اخران احدهما ان يكون المسافة بعيدة ولكن لا يشق
عليه المشي لاعتياده اياه والاخر ان يكون المسافة قريبة ومع هذا يشق عليه المشي
لعدم اعتياده اياه ولو قالوا انما يركب اذا كان يشق عليه المشي لبعد المسافة
او لعدم اعتياده اياه واذا لم يشق عليه لاعتياده اياه قريبة كانت المسافة
او بعيدة ينبغي ان لا يركب لانتظم الكلام ذينك الاحتمالين ومن باع جارية محرمة
قد اذن لها في ذلك اي اذن البائع للجارية في الاحرام وقال زفر ليس له ذلك

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

الطلاق على ثلثة اضرب احسن وحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امراته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة رض كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولان البعد من الندامة واقل ضررا بالمراة والاخلاف لاحد في عدم الكراهة واما هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلثة اطهار لم يطاها فيها وقال مالك انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة للحاجة وهذا انتفت بالواحدة ولنا قوله عم في حديث ابن عمر رض ان شئت راجعتها فتطليقها للطلاق تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع فلا حاجة الى تكرره نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة ولا طهر ان يطلقها لما طهرت لانه اضر بها بايجاب عقيب الوقوع وطلاق البدعة ان يطلقها ثلاثا او اثنين بكلمة واحدة او ثلثا او اثنين في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وقال الشافعي لا يقع الطلاق مبدأ لانه تصرف مشروع فيه يستفاد به الحكم والمشروعية لا تخلو عن الحظر وفي الطلاق في حالة الحيض المحرم تطويل العدة عليها الا الطلاق وفيه نظر ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية والاباحة للحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الزيادة على الواحدة على ما لا ظهر ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الحظر المبني في غيره وهو ما ذكرنا واختلف الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة وفي الزيادة لانه لا يكون للحاجة الى الخلاص بها والسنة في الطلاق من وجهين سنة في العدد وسنة في الوقت فالسنة في العدد تستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وهي ان لا يزيد على واحدة في الحال وقد اشرنا اليها والسنة في الوقت تثبت في حق المدخول بها

خاصة وهي ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لان الداعي دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع او زمان الحيض فزمان النفرة بالجماع مدة في العدة تقصير الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفر للنص الذي ذكرنا ولهما ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لانتفاء الحيض بما لحصيل مقصوده فيه في المدخول بها يستجد بالطهر واذا كانت المراة لا تحيض من صغر او كبر فاراد ان يطلقها للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى فاذا مضى شهر طلقها اخرى لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الى ان قال واللائي لم يحضن والاقامة في حق الحيض حاجة وبهذا يقرر الاستبراء في حقها بالشهر وهو نظيره فقط ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كان في وسطه فبالايام في التفريق وفي حق العدة كذلك عند ابي حنيفة رض وعندهما يكمل الاول بالرابع بالاهلة واصل المسئلة ياتي في الاجارات وتكره ان يطلقها ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان وقال زفر يفصل بينهما شهر لتباعد مقام الحيض ولان بالجماع تتغير الرغبة وانا تجدد بزمان ولهما انه لا يتوهم الحبل فيها والكراهة في ذاته الحيض باعتبار ما لان ذلك شبه وجه العدة والرغبة وان كانت تتغير من الوجه الذي ذكر تكثر من وجه آخر لانه يرغب في وطئها غير معلقة فرارا من مؤن الولد فكان الزمان زمان رغبة فصار كزمان الحبل وفيه نظر وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدي الى اشتباه وجه العدة وزمان الحبل زمان الرغبة في الوطء لكونه غير معلقة وفيها لما ان ولد منها فلا يقبل الرغبة بالجماع وفيه نظر ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين تطليقتين بشهر هذا ابو يوسف وقال محمد وزفر لا يطلقها للسنة الا واحدة لان الاصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع بالحظر في فضول العدة والشهر في حق الحامل ليس من فضوله فصار كالمتحد طهرا ولهما ان الاياس علة الحاجة والشهر دليلها كما في حق الآيسة والصغيرة وهذا لان زمان تجدد الرغبة على ما عليه السنة السليمة فيتحقق علاوة دليلا بخلاف المتحد طهرا لان العلة في حقها تجدد الطهر وهو موجود فيها في كل زمان ولا يرجى مع الحمل وان طلق الرجل امراته في حالة الحيض وقع الطلاق عليها لان النهي لمعنى

بالميز، وهو ما ذكرنا فلا يتقدم مشروعية ويستحب له ان يراجعها لتقدم الرجعة فراجعها فليراجعها
وقد طلقها في حالة الحيض وهذا بعد الوقوع والحث يسلي الرجعة والاستحباب قول بعض المشايخ والاصح انه
واجب تلافيا لخطيئة الاولى وفيه نظر ورفع المعصية بقدر الامكان بدفع اثره وهو العدة ورفعا لضرر تطويل
العدة فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت ان شاء طلقها وان شاء امسكها هكذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوي
ان يطلقها في الطهر الذي هي الحيضة قال ابو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل قولهما
وجه ما ذكر في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة والعاجل هنا بعض الحيضة فتكمل بالثانية ووجه
القول الآخر ان اثر الطلاق عند عدم المراجعة فصار كما اذا لم يطلقها في الحيض فيستبين تطليقها في الطهر الذي وفيه
نظر ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق للسنة ولا نية له ذهب الى انه عند طهرها
تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه وفيه نظر وان نوى ان تقع الثلث اثنتان
او عند كل شهر واحدة انويه ما نوى سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا يقع بينة الجمع لان الجمع
وهو هذه السنة وهم ان تحتمل لفظه وهو السنة من حيث الوقوع لانه سني وقوعا من حيث انه وقوعه وصف
بالبينة لا بقاء فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظم هذه بنية وان كانت من ذوات الاشهر يكون واحدة
وتعتد ثلاث واحدة وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذات الاقراء على
ما بينا وكذا ان كانت حاملا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لزفر لما قلنا من الطرفين بخلاف ما اذا قال انت طالق
للسنة ولم ينو طلاق السنة حيث لا يقع بينة الجمع فيه لانها انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيعتبر تعيين الوقت
ومن ضرورته ان يتم الواقع فاذا نوى الجمع بطل تعيين الوقت فلا يقع بينة الثلث

فصل

يقع الطلاق على زوجته اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم لتقدم طلق طلاق واقع
الا طلاق الصبي والمعتوه ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديم العقل والتمييز والنائم عديم الاختيار
وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يخلو عن الاختيار وربما يعتبر التصرف الشرعي بخلاف
الهازل لانه محتاج في التكلم بالطلاق ولنا ان قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن فقهه
وفعل الهازل وهذا لانه وصف الشرعي واختيار اسوئهما وهذا لانه العقد والاختيار لانه مميز اهل يكلم ولكن

في الاصل

انت رايا بالطلاق وفيه ان يقع لكن يعاقب لانه ارتكب منهيا عنه
وهو ان الايقاع في هو حالا لا يقصد التكلم في تقدير مصدر وهو تعليق الطلاق
الطلاق لا يقع ولا يقصد التكلم وهو يا تعليق مثل ما قال
فيه بيد

مميز لحق به كالهازل وطلاق السكران واقع واختيار الطحاوي والكرخي لانه لا يقع وهو احد قولي الشافعي
لانه صحيح العقد بالعقل المميز وهو زائل العقل فصار كمن زال عقله بالسحر او دواء ولنا ان زوال سببه
هو معصية فجعل باقيا حكما زجرا له كمن شرب مضعفا وزال عقله بالصداع يقولون لا يقع طلاقه وفيه نظر
وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة وبانه تفصيله
ان شاء الله تعالى وطلاق الامة تطليقتان قرأ كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلث عبدا كان زوجها
او حرا وقال الشافعي عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لتقدم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه
صفة المالكية كالحرية والآدمية مستدعية لها وصفة الآدمية في الحر اصل فكانت مالكية اربع والكل ولنا
قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولانه محل الملكية في حقها وللرق اثر في تنصيف الشرع الا
ان العدة لا يتجزى فتكامل بعدتين والطلاق فيما روي يتبع التطليق وهو مختص بالرجال لاختصاص
العدة بالنساء واذا تزوج العبد امرأة وطلقها وقع طلاقه عليها ولا يقع طلاق مولاه عليها لان
ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه دون المولى

باب ايقاع الطلاق

الطلاق على ضربين
صريح وكناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك فهذا لا يقع به الطلاق الرجعي لانه من الالفاظ
تستعمل في الطلاق ولا يستعمل في غيره فلا يفتقر الى النية ويعقب الرجعة بالنص وان نوى
الابانة لانه قصد تغيير ما علقه الشرع بانقضاء العدة فيصير رجعيا ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين
في القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه كذبه ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين
في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لانه الطلاق لرفع القيد وهو غير معتبر بالعمل عن ابي حنيفة انه يدين
فيما بينه وبين الله تعالى لانه مستعمل للتخليص ولو قال انت طالق بتسكين الطاء لا يكون طلاقا الا بالنية
لانها غير مستعملة فيه وما لم يكن صريحا لا يقع به الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وقال الشافعي
يقع ما نوى لانه محتمل لفظه فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يقع قرآن
العدد به ويكون نصبا على التفسير ولنا انه لغة مرجحة قيل للمنفي طالقان ولو قع طلاق فلا يحتمل
العدد لانه صفة وذكر الطالق ذكر الطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق والعدد الذي يقترن به

في الاصل

الطلاق في هذا الباب لا يقع الا بالنية لانه لا يقع الا بالنية
وفيه سوء ادب لكنه اراد الايقاع بالنية
الاستعمال ركن فيه لانه يقع الطلاق
الاستعمال اما عادة بلا نية

نعت لمصدر محذوف من طلاقا ثلثا كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا وفيه نظر واذا قالت
الطلاق او انت طالق طلاقا فان لم يكن له نية او نوى واحدة او ثنتين فهي واحدة رجعية وان نوى ثلثا
فثلاث ووقع الطلاق باللفظ الثانية والثلثة ظاهر لانه لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكر
المصدر معه وانه يزيد ولادة او يؤكد وقوعه باللفظ الاول فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال
رجل عدل اي عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو قال انت يقع الطلاق ايضا ولا يحتاج فيه
الى النية ويكون وجيها لما بينا ان فرع الطلاق ويقع بنية الثلث لان المصدر كجمل العموم والكثرة لانه
اسم جنس فيتناول الاقل مع احتمال الكل ولا يقع بنية الثنتين فيها خلاف لزفر وهو يقول ان الثنتين
بعض الثلث فلما صحت نية الثلث صحت نية بعضها ضرورة ولهما ان يقول نية الثلث نية الجنسية
اما الثنتان فنية العدد وهذا لان معنى التوحيد مراعى في اللفظ الواحد اذ
وذلك بالوحدة او الجنسية والمنفي يحمل منها ولو قال انت طالق الطلاق فان اردت بقولي طالق
واحدة ويقولي الطلاق الذي يصدق لانه لفظ واحد منها صالح للايقاع باخبار انت فانه قال انت الطالق
الا ما يعبر به عن الجملة ووقع الطلاق لانه اضيف الى جملة وذلك مثل قوله رقبتك وعنقك وراسك او رجلك
او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك لانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا عبر بها
قال انه لا فتحرير رقبة وقال الله تعالى فطلقت اعناقهن لعدتهن وفيه نظر وقال دم لعن الله الفرج
بالسروج ويقال فلان رئس القوم ويا وجه العرب وفيه نظر ومنك وجه بمعنى نفسه ومن
هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه وهدر دمه النفس وهو ظاهر وكذا ان طلق جزءا شائعا
مثل ان يقول نصفك او ثلثك لانه لجزء الشائع يحل سائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون
محلا للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق
لم يقع الطلاق وقال زفر ان فيه يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر عن جميع البدن وفيه نظر
لهما انه جزء امتنع بعقد النكاح وهذا حال يكون محلا لحكم الشرع فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم
فيه قضية الاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اضيف الى النكاح لان

لان التعدي متى اذا وجد في سائر الاجزاء تعذب المحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على العكس
والتعذيب انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو الا اذا اضافه الى ربعها او ظهرها وهذا لان محل
الطلاق ما يكون فيه العتق لا ينبئ عن رفع العتق ولا جدية في اليد ولهذا لا يصح اضافة النكاح اليه
بخلاف الجزء الشائع لانه محل النكاح عند ابي حنيفة حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق واختلفوا في
الفخذ والبطن والاظهر لا يقع لانه لا يعبر به عن جميع البدن وان طلقها نصف طلقة او ثلثها كانت
تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل وكذا الجواب في طلق جزءا
سماه ما بينا ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف
يكون ثلث تطليقات ضرورة ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان
لانها طلقة ونصف فيتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فيصير ثلاثا و
لو قال انت طالق من واحدة الى اثنتين او ما بين واحدة الى اثنتين فواحدة ولو قال من واحدة
الى ثلاث او ما بين واحدة الى ثلاث فثنتان وهو عند ابي ح وقالا يقع في الاول ثنتان و
في الثاني ثلاث وقال زفر في الاول لا يقع شيء وفي الثاني تقع واحدة وهو القياس لان الغاية
لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وفيه
نظر ووجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر يراد به الكل في العرف
كما يقول الرجل خذ من مالي من درهم الى مائة ولابي حنيفة ان المراد به الاكثر من الاقل من الاكثر
فانهم يقولون شيء من ستين الى سبعين او ما بين ستين ويريدون ما ذكرنا وارادة
الكل فيما طريق الاباحة والاصل في الطلاق الحظر ثم الغاية الاولى لا بد ان يكون موجودة ليترتب
عليه الثانية ووجودها بوجودها بخلاف البيع لانعقاده لانه محتمل للحل لكن خلاف الظاهر ولو قال
انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب في الحساب او لم يكن له نية فواحدة وقال زفر يقع ثنتان
لوجود الحسن وهو قول الحسن بن زياد ولهم ان حمل الضرب اثره في تكثير الاجزاء لا في زيادة الاجزاء
وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها وان نوى واحدة وثنتين فهي ثلاث لانه محتمل لان بين الجزئين مناسبة

في معنى ابلغ وفيه تشديد على نفسه ولو كانت غير المدخول بها يقع واحدة كما في
قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلاث لان كلمة في تأتي لمعنى
مع كما في قوله فادخلي في عبادي وادخلي جنتي وفيه نظر ولو نوى الظرف يقع واحدة
لان الطلاق لا يصلح ظرفا فيلغوا ذكر الكتاب ولو قال انتين في انتين ونوى العرب في الحساب
فهي ثنتان وعند زفر ثلاث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لا يزيد للطلاق على الثلاث وعندهم
الاعتبار للمذكور اولا على ما بيناه ولو قال انت طالق من هنا الى الشام فهي واحدة يملك
الرجعة وقال هي بائنة لان وصف الطلاق بالطول وفيه نظر وقالوا لا يلحقه وصف بالقصر
لانه متى وقع وقع في الاماكن كلها وفيه نظر ولو قال انت طالق بمكة او في مكة فهي
طالق في الحال في كل بلاد وكذا لو قال انت طالق في الدار لان الطلاق لا يختص بمكان دون مكان
وان عنى به ايقاعه في مكة يصدق ديانة لاقتضاء لان نوى الاخفاء وهو خلاف الظاهر
ولو قال اذا دخلت مكة لا تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ولو قال في دخولك
الدار يتعلق بالفعل لمقارنة بين الشرط والظرف يحمل عليه عند تعذر النظر فيه

فصل في اضافة الطلاق الى الزمان

لو قال انت طالق غدا يقع
الطلاق عليها بطلوع الفجر لان وصفها بالطلاق في جميع الغد لكن يوقعه في اول جزء منه
وفيه نظر ولو نوى آخر النهار صدق ديانة لاقتضاء لان نوى التخصيص في العموم
وهو كلمة لكنه مخالف للظاهر ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم يؤخذ باول الوقتين
الذي تقوده بها فيقع في الاول في اليوم والثاني في الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز
لا يحتمل الاضافة ولما قال غدا كان اضافة والمضاف لا يبقى ملاقيه من ابطال الاضافة
الثاني في الفصلين ولو قال انت طالق في غد قال انت آخر النهار صدق في القضاء عند ابي ح
فلا يصدق ديانة للقضاء لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا او لهذا
يقع في اول جزء منه عند عدم النية وهذا لانه لا فرق في اثباته سواء لانه ظرف في الحالين وله

انه نوى حقيقة كلامه لانه في للظرف والظرفية لا يقتضي الاستيعاب ويتعين الجزء الاول
ضرورة عدم المزاحم فاذا تعين آخر النهار كان التعيين القصدي اولى بالاعتبار من الضرورية
بخلاف قوله غدا لانه يقتضي الاستيعاب حيث وصفها بالغد وهو الصفة مضافا لجميع الغد نظيره الاول
قوله والله لا صومن في جمادى ونظيره الثاني والله لاصومن في جمادى وعلى هذا في الدهر ولو قال
انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء لانه اسند الى وقت لم يكن ملاقيه فيلغو
كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة
بتطليق غير من الازواج وفيه نظر ولو تزوجها قبل امس وقع لانه لعدم المانع
المذكور ولا يمكن تصحيحه اخبارا فكان الانشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع لانه
وفيه نظر ولو قال انت قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه مضارع كما اذا قال طلقتك
وان جئتني او نايم وفيه نظر او يقع اخبارا على ما ذكرنا ولو قالت انت طالق ما لم اطلقك
او من ما لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى الزمان خال عن التطليق
وقد وجد حيث سكت وهذا لانه كلما قال انه لا ما دامت حيا اي وقت الحيوة وفيه نظر
ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى وقع اليأس عن الحيوة لان العدم لا يتحقق الا به
وهو الشرط كما في قوله ان لم آت البصرة وموتها بمنزلة موته هو الصحيح ولو قال انت
طالق اذا لم اطلقك واذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى وقع اليأس عن الحيوة على ما مر عند ابي ح
وقال تطلق حين سكت لانه كلمة اذا للوقت قال الله تعالى واذا الشمس كورت وقال قائلهم
واذا يكون كريهة ادعى لها واذا الجاسر الجسر يدعى جندب فصار بمنزلة متى ومتما ولهذا
لو قال لامرأته انت طالق او شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس كما في
قوله متى شئت وله انه استعمل في الشرط ايضا قال قائلهم واستغن ما اغناك ربك
بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل فان اريد به الشرط في الحال وان اريد به الوقت
تطلق فلا تطلق بالشك والاصل خلاف مسئلة المتن لانه اعتبر انه للوقت لا يخرج الامر

من يدها على اعتبار ان الشرط الخروج والا وصار في يدها بيقين فلا يخرج بالشك وهذا
الخلاف فيما اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط يقع في آخر العمر لان اللفظ يحتملها
وفيه نظر ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق هذه التطليقة اذا قال
ذلك موصولا به والقياس ان يقع المضاف منجزا ان كانت موجودة لانها وهو قول زفر
لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قال وهو زمان اشتغاله لان البر انما هو المقصود ولا يمكن
تحقيقه الا ان يجعل هذا القدر مستثنى وهذا كما اذا حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقل
ولهما اجراء باء في الايمان انشاء الله تعالى ومن قال لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فينحمل عليه اذا قرن بفعل يمتد كالصوم
والام باليد لانه يراد به المعيار وهو اليوم به ويذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت فيحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق
كذلك وكذا التزوج ومن هذا القبيل فيشتمل الليل والنهار ولو قال عنيت به بياض
النهار فانه صدق في القضاء لان نوى حقيقة كلامه والليل لا يتناول الا السواد والنهار
لا يتناول الا البياض وهو اللغة **فصل** من قال لامرأته انا منك طالق فليس
بشيء وان نوى طلاقا ولو قال انا منك بائن او عليك حرام نوى الطلاق وقال الشافعي
يقع الطلاق في التوجيه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملك
كل واحد منهما المطالبة بحقوق النكاح وهو الحل مشترك بينهما والطلاق وضع لازالتها فيصح
مضافا اليه كما يصح مضافا اليها كما في الابانة والتحريم غير ان الاضافة الطلاق اليه
غير متعارف فلا بد من النية ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دونه الا يرى
انها هي الممنوعة عن التزوج والخروج وفيه نظر ولو كان لازالة الملك فهو عليها
دونه لانها مملوكة وهو مالك ولهذا سميت منكوحة فلا يصح اضافة الطلاق اليها بخلاف
الابانة لانها لازالة الوصلة وهو مشترك بينهما بخلاف التحريم لانه لازالة الحل

وهو ايضا مشترك بينهما فصحت اضافتها الى كل منهما ولو قال انت طالق واحدة
او لا شيء لم يكن شيء كذا ذكر العصر من غير خلاف وهو قول ابي حنيفة رحمه الله عليه
وابي يوسف رحمهما الله اولا وقول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة
رجعية كذا ذكر قول محمد في كتاب الطلاق فيما قال لامرأته انت واحدة او لا شيء و
القول في هذه الصورة بوقوع الرجعية قول به في الصورة الاولى دلالة ولو كان المذكور
منها قول الكل فمن محمد رواية انه اذا دخل الشك في الواحدة بادخال كلمة بينها
وبين النفي فيسقط اعتبار الوصف ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق
لا ولانه ادخل فيه الشك في اصل الايقاع وفيه نظر ولهما ان الوصف مقترن
بالعدد كان الوقوع بذكر العدد ولذلك لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا
تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف لما ذكر الثلث وهذا لان الواقع في
الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة على ما مر اذا كان
الواقع ما كان العدد تبعا له كان الشك داخلا في الايقاع فلا يقع شيء ولو قال انت
طالق مع موتي او مع موتك فليس بشيء لان اضافة الطلاق الى حالة منافية له لانه
موت ينافي الاهلية وموتها في الحالة ولا بد منها وفيه نظر واذا ملك الرجل
امرأة او شقصا منها او ملكت المرأة زوجها او شقصا منه وقعت الفرقة بينهما اما اذا
ملكته فللاجتماع بين المالكية والمملوكية واما اذا ملكها فلان ملك النكاح مزري ولا حق
مع قيام ملك اليمين فيمنع النكاح وفيه نظر فلو ملكها او شقصا منها ثم طلقها لا يقع شيء
لان الطلاق المستدعي قيام النكاح ولا بقاء مع المنافي لا من وجه ولا من كل وجه
وكذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافات وعن محمد رحمه الله
انه لا يقع لان القدرة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا حق مهناه حل
وطيها وفيه نظر ولو قال لطامة لغيره انت طالق شنتين مع عتق مولاك لك

عن عتقها مولاها ملك الزوج الرجعة لان علق التطليق بالاعتاق او العتق لان اللفظ
يستعمل والشرط ما يكون معدوما يخاطر الوجود والحكم تعلق به والمذكور هذه الصفة
والمعلق به التطليق لا في التطليقات يصير التفرق تطليقا عند الشرط واذا
كان التطليق معلقا بالاعتاق او العتق يوجد بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون
الطلاق متاخرا عن العتق فيصادفها وهي امة فلا يلزم عليه ثلاثة بالثنتين
يبقى شيء وهو كلمة مع للقران قلنا تدخل المتبوع المقدم وجودا تنزيلا لتقدمه
المتبوعية منزلة المقارنة كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان العسر
فيحمل على ان الحكم بدليل ما ذكرنا من معنى الشرط ولو قال اذا جاءت غدا فانت
طالق ثنتين وقال لها عند فانت طالق ثنتين فجاء الغد لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ويقتضي العدة
وعدتها عدة الحرة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد زوجها يملك الرجعة عليها
له ان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علق بالشرط الذي علق به المولى
والاعتاق والمعلق انما ينعقد سببا عند شرطه فالاعتاق والتطليق يقعان معا فتطلق
وقرن بنزول الحرية فيصادفها وهي حرة لاقترانهما وجودا فلا يلزم لها ثلاثة
غليظة ولهما ان علق الطلاق بما علق به المولى العتق يصادفها وهي امة فكذا
الطلاق والطلقتان باعتاق المولى يقتضي الطلاق بعد العتق على ما قررنا وكخلاف
وكخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة يؤخذ فيها
بالاحتياط وفيه نظر ولا وجه لما قلنا لان العتق لو قارن الاعتاق
لانه علة لقارن الطلاق لانه علة فيقترنان **فصل في تشبيه الطلاق**
ووصفه من قال لامرأته انت طالق هذا الشهر بالجمع واحدة فهي
واحدة وان شاء ثنتين فهي ثنتان وان شاء ثلاثا فهي ثلاث لان
الاشارة بالاجمع يفيد العلم بالعدد في مجري العادة اذا اقترنت بالعدة

المبهم قال علة الشهر هكذا او هكذا او لم يقل هكذا يقع واحدة
لانه لم يقترن بالعدد المبهم فبقي الاعتبار بقوله انت طالق والاشارة
تقع بالمشورة معنا فلو نوى الاشارة بالمهزومتين فيما اذا اشير
الثلث يصدق ديانة وكذا لو نويها بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان وفي
الثانية واحدة لاقتضاء لا لحيلة لكنه خلاف الظاهر وقيل ان كان ظرفها
نحو الخاطب فبالمهزومة والاولى بالقبل في الظهر عن نشرها وفي كمه
بمقابلها واذا اوصف الطلاق بضرب من الشدة والزيادة كما بائنا كما اذا
قال انت طالق بائن او البتة وقال انت فهي تقع رجعيا ان كان بعد الدخول
لان الطلاق بعد شيء معقبا للرجعة فوصفه بالبينونة خلاف المشروع
فيلغو كما اذا قال انت علي ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله و
بذلك تحصل البينونة قبل الدخول وبعد العدة فلو لتعين احد المحتملين
ومسئلة الرجعة ممنوعة فان لم يكن بينه او نوى الثنتين فالواقع واحدة بائنة
فالنية تعمل فيما يصلح لها ولو نوى بقوله انت طالق واحدة وبقوله
بائنة او البتة او الثلاث يقع بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء
الايقاع وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق او اخبثه او اسوأه
لان الوصف بما ذكر باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله بائن وكذا
طالق الشيطان وطلاق البدعة او للبدعة لان الرجعة سنة
فطلاق البدعة وطلاق الشيطان لا يكون رجعيا وعن محمد رحمه الله عليه
انه يكون رجعيا لان هذا قد يتحقق بالايقاع حالة الحيض فلا يثبت
البينونة بالشك ومن ابي يوسف رواية عليه انه لا يكون بائنا في الاخيرين
الا بالنية لان البدعة قد يكون من حيث الايقاع في حالة الحيض فلا بد

من النية وفيه نظر وكذا اذا قال انت طالق اشد الطلاق يقع واحدة
بائنة الا اذا نوى ثلثا لان اشد الطلاق انما هو البائن وانما يقع
بنية الثلث لذكر المصدر وكذا اذا قالت انت طالق تطليقة
شديدة او طويلة او عريضة يقع واحدة بائنة الا ان ينوي
ثلثا لان ما يشتد عليه ما لا يمكن تداركه وهو البائن ويقال
لهذا لا وطول وعرض اذ ما صعب تداركه وانما يقع بنية
الثلث لتوقع البينونة على ما مر وعن ابي يوسف رحمه الله عليه انه يقع طلاقا رجعيا
لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو وكذا اذا قال انت طالق كالجبل
او مثل الجبل لان التشبيه يوجب زيادة لا محالة وتلك باثبات
الوصف وقال ابو يوسف رحمه الله عليه يكون رجعيا لاحتمال التشبيه
في التوقد فلا يثبت البينونة بالشك ولو قال كالف او ملء
البيت يقع ثلاثا واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا اما الاول
فلانه يراد التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى فيصلح الامرين
وعند عدمها يثبت الاقل وعند محمد رحمه الله عليه انه يقع الثلث
عند عدمها لان عدد فالظاهر ارادة التشبيه في العدد وهو معنى قوله
انت طالق كعدد الالف واما الثاني فلان الشيء قد يملأ البيت
لعظمه في نفسه وقد يملأه لكثرته فيصلح الامرين وعند عدمها يثبت
الاقل وعند محمد رحمه الله عليه انه يقع الثلث عند عدمها لانه عدد فالظاهر
ارادة التشبيه في العدد وهو معنى قوله انت طالق كعدد الالف
واما الثاني فلان الشيء قد يملأ البيت لعظمه في نفسه وقد يملأه
لكثرته فيصلح الامرين ايضا وعند عدمها يثبت الاقل ثم الاصل

عند ابي حنيفة رحمه الله عليه انه متى شبه الطلاق لشيء اي شيء كان
يقع بائنا ذكر العظم او لم يذكر لما مر ان التشبيه يوجب زيادة وصف و
عند ابي يوسف رحمه الله عليه ان ذكر العظم يكون بائنا والا فلا ولا عبرة للمشبه
لان ذكر العظم للزيادة لا محالة والتشبيه قد يكون للتوحيد على ابي يوسف وعند
زفر رحمه الله عليه كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس يقع بائنا والا فهي
رجعي وقيل محمد رحمه الله عليه مع ابي حنيفة رحمه الله عليه وقيل مع ابي يوسف رحمه الله عليه
وبيان هذا في قوله مثل رأس الابرة مثل عظم رأس الابرة ومثل
الجبال ومثل عظم الجبال **فصل في الطلاق قبل الدخول** اذا قال الرجل
لامرأته قبل دخوله بها انت طالق ثلثا وقعن عليها لما مر ان الوصف اذا قرن بذكر
العدد كان الوصف به بذكره وان فرق الطلاق كما اذا قال انت طالق طالق
بائن بالاولى ولم يقع الثانية لان كل واحدة ايقاع على حدة وليس في
الاخرى الكلام ما يغير صدر ما يتوقف عليه فيقع الاولى في الحال دون الثانية
لانها صادفتها غير معتدة وكذا اذا قال انت طالق واحدة وواحدة وقعت
واحدة لما ذكر ولو ماتت قبل ذكر العدد واحدا كان او زائدا اما اذا قال
انت طالق كذا بطل لما مر ان الايقاع بالعدد وان ماتت قبل ذكر وفات المحل
قبل الايقاع فيبطل وهذا لا يخالف ما قبلها من حيث المعنى ولو قال انت طالق
واحدة بعد واحدة او قبلها واحدة يقع ثنتان والاصل ان متى ذكر شيء منها وصف
الظرف اذ جيء بها بناء الكناية كان وصفا للبعد وان لم يقيد بها غير مقيدة
فلا يقع الثانية في الرابعة وصف للثانية فاقتضى ايقاعها في
الماضي وايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان الاسناد
ليس في وسعه وايقاع الاولى في الحال فيتعاقبان معا والبعدية في الثاني

وصف للثانية فلا يقع لما قرن بالاول وفي الثالث وصف الاولى
فاقتضى ايقاع الثانية قبلها فيقعان معا مرتبا قرن في الرابع وفي الخامس
ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع
ثنتان لان كلمة مع للقران وعند ابي يوسف رحمة الله عليه في الثاني انه
يقع واحدة لان الكتابة تستدعي سبق المكنى عنه لا محالة وفيه
نظر وفي الدخول لها يقع ثنتان في الوجوه كلها تقديم الطلقة بعد
وقوع الاولى ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
واحدة وواحدة فدخلت الدار يقع واحدة عند ابي حنيفة رحمة الله
عليه وقالا يقع ثنتان وان اخر الشرط عند الطلق لهما ان المعلق
بالشرط انما يصير طلاقا عند وجود الشرط فما يقع تعليقه ينزل
عند وجوده جملة اذا لم يكن في لفظ ما يدل على الترتيب
وله ان الواو للجمع المطلق فيحتمل القران والترتيب وعلى
اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة فلا يقع الا بالشك بخلاف
ما اذا اخر الشرط لان معتبر حكم الصدر فيتوقف عليه فيقعان
معا ولا معتبر فيما اذا تقدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف
الفاء فلا يجري هذا الاختلاف وفيما ذكر الطحاوي وذكر الكرخي
وذكر الفقيه ابو الليث ان يقع واحدة بالاتفاق وهو
الاصح لان الفاء للترتيب للتعقيب واما الضرب
وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الا بنية او دلالة الحال لانها
غير صريحة في الطلاق بل يحتمله وغيره فلا بد من التعيين او دلالته
فهي على نوعين احدهما ثلثة الفاظ يقع بها الطلاق الرجعي

وهي قولي اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة اما الاول فلانه يحتمل اعتدادا
غير الله تع او نفسه والاعتداد عن النكاح فاذا نواه تعين بنيته فان كان بعد
الدخول ثبت الطلاق اقتضاء وهو يعقب الرجعة واما كان قبله
يكون مستعارا عن الطلاق لانه يشبهه في الجملة واما الثاني فلانه صريح
بما هو المقصود من الاعتداد فكان بمنزلة غيره انه يحتمل الاستبراء ليطلقها
فاحتاج الى التعيين واما الثالث فلانه يحتمل ان يكون نعتا لها اي انت
واحدة عندي او عند قومك وان يكون لمصدر محذوف اي انت
طالق طلقة واحدة فلا بد من التعيين فاذا جعل كانه قال والتصريح
يعقب الرجعة ولا يقع بها الا واحدة لا قوله انت طالق لما ثبت
اقتضاء في الاولين ومضمرا في الاخير ولو كان مظهرا لا يقع به الا
واحدة فاذا كان مضمرا او مقتصرا اولى والتنصيص على الواحدة
ينافي نية الثلث فلا يجدي صلاحية المصدر المضمر بها ولا معتبر
باعراب الواحدة عند عامة المشايخ لان العوام لا يميزون وبين
وجوه الاعراب وهو الصحيح اذ لا يجوز بناء حكم يرجع الى العامة
على هذا والثاني وهو نية الكنايات يقع بها واحدة بائنة وقال
الشافعي يقع بها رجعي لانها كنايات عن الطلاق ولهذا اشترط
التعيين فالواقع بها طلاق حتى ينتقص بها العدد والطلاق معقب
للرجعة ولنا ان تفرق الاباحة صدر من اهله مضافا الى محله عن
ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية اما الولاية فلان الحاجة
ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عدتها
من غير قصد وليست بكنايات على لانها عوامل في حقايقها والشرط

تعين احد نوعي البينونة دون الطلاق وانتقاص العدد لثبوت الطلا
ق البائن فان ذلك ليس من خواص الرجعي وان نوى ثنتين
لانه عدد وفيه خلاف زفر وثلث ان نوى ثلثا وذلك تنوع البينونة
الى غليظة وخفيفة وعند انعدام البينة يثبت الادنى به وهي مثل قول
انت بائن وبتة وبتلة وحرام وخلية وبرية وحبلك على غاربك
والحقي باهلك ووهبتك باهلك وسرحتك وفارقتك وانت حرة وتتقعي
وتختري واستتري واعتدي واخرجي واذهبي وقومي وابتغي الازواج
لانها تحتمل الطلاق وغيره فلا بد من التعيين على التفصيل الآتي اعلم
ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهي حالة الرضى وحالة مذاكرة الطلاق و
حالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا ورد الالسا
وما يصلح جوابا وسبا لا ردا ففي حالة لا يكون شيء منها طلاقا الا با
لنية لما قلنا والقول قوله في انكارها وفي حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق
قضاء في الاخيرين مثل قوله خلية برية بائن بتة بتلة حرام اعتدي
امرك بيدك اختاري لان الظاهر ارادة الطلاق عند سؤالها ويصدق
في الاول مثل قوله اخرجي اذهبي قومي تقنعي تخمري وما جرى هذا المجرى
لانه لا يراد به في حالة الغضب يصدق في الاول والثالث لاحتمال
الرد والسب وعدم منافاتهما دون الثاني كقوله اعتدي واختاري
وامرك بيدك لان الغضب يدل على ارادة الطلاق عند عدم احتمال
الغير وعن ابي يوسف في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك و
خليت سبيلك وفارقتك وسرحتك انه يصدق في حالة الغضب
لما فيها من احتمال معنى السب وان قال لها اعتدي اعتدي

وقال

وقال نويت بالاول طلاقا وبالباقي حيضا صدق في القضاء لانه
نوى حقيقة كلامه والظاهر شاهد له لانه يأمر امرأته في العادة بالا
بعد الطلاق فكان الظاهر شاهدا له وان قال لم انو بالباقي شيئا فهي
ثلث لانه لا نوى بالاول الطلاق صار الحال حال مذاكرة الطلاق فيعين
الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية بخلاف ما لو
قال لم انو بواحد منها الطلاق الطلاق حيث لا يقع شيء لانه
لا ظاهر يكذبه وبخلاف ما لو قال نويت بالثانية الطلاق دون الا
ولين حيث لا يقع الا واحدة لانعدام حال مذاكرة الطلاق عند ما تم
في كل موضع يصدق الزوج على عدم النية انما يصدق مع اليمين لانه
امين في الاخبار عما في ضميره والقول قول الامين مع اليمين

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيارات اذا قال
رجل لامرأته اختاري ينوي به الطلاق او قال طلقي نفسك فلها ان
تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك لان المخيرة لها المجلس باجماع
الصحابة رض ولان ساعة المجلس اعتبرت ساعة واحدة فان خرجت
عنه غير خير الامر من ساعتها لانه تملك العقل منها والتملكات تقتضي جوابا
في المجلس كما في البيع وكذا يبطل خيارها بمجرد القيام وبالاخذ في عمل آخر
لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المقصد هناك الافتراق
من غير قبض ثم لا بد من النية في قول اختاري لانه يحتمل تخييرها في امر آخر
فان اختارت نفسها يقع واحدة والقياس ان لا يقع لانه لا يملك الايقاع به
فلا يملك التفويض به اي غيره الا انا استحسنا لاجماع الصحابة رض ولانه سبيل
من ان يستديم نكاحها وبخاره بملك ايقاعها مقام نفسه في حق هذا الحكم

ثم الواقع بها بائن لان اختيارها نفسها يثبت اختصاصها بها وذلك في
البائن دون الرجعي فلا يكون ثلثا وان لم ينو الزوج لان الاختيار لا
يتنوع بخلاف الاماة لان البينونة تتنوع ولا بد من ذكر او ما يقوم
مقامه كالاختيارة والتطليقة وتكرار اختياري في كلامه او كلامها حتى
لو قال لها اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع
وهو في المفسر من احد الجانبين وهذا لان المبهم لا يصلح تفسير المبهم
ولا يتصل مع الابهام فلو قال لها طلقي اختاري نفسك فقالت
قد اخترت يقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامه
بما خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذا لو قال اختاري فقالت اخترت
نفسي لان كلامها مفسر وما نوى الزوج من محتملات كلامه وكذا
لو قال اختاري فقالت انا اختار نفسي والقياس ان لا يقع الطلاق
به لانه مجرد وعد او محتمله فصار كما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت
انا اطلق به وجه الاستحسان حديث عائشة رض فانها قالت
لا بل اختار الله ورسوله والنبي عم اعتبر جوابا منها ولان هذه
الصيغة حقيقة في الحال ومجاز في الاستقبال كما في تحلية الشهادة
واداء الشهادة بخلاف قولها طلقني نفسي لانه تعذر حمله على الحال
اذ ليس ثمة حالة قائمة حتى تكون حكاية عنها واما قولها انا اختار
نفسي فحكاية عن حالة قائمة وهي اختيارها نفسها وكذا لو قال
اختاري اختارة فقالت قد اخترت لان الهاء في الاختيارة تنبئ
عن الاتحاد والانفراد واختيارها نفسها هو الذي يتجدد مرة
ويتقوى اخرى مفسرا من جانبه ولو قال لها اختاري اختاري

اختياري

اختياري فقالت قد اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة طلقت
ثلثا في قول ابي حنيفة رح ولا يحتاج الى النية لدلالة التكرار عليه اذا
نوى بتكرارها الاختيار في حق الطلاق وقالا تطلق واحدة لان ذكر
الاولى وما يجري مجراها ان كان لا يفيد من حيث الترتيب يفيد من حيث
الافراد فيعتبر فيما يفيد وله ان هذا وصف لغو لان المجتمع في الملك لا ترتيب
فيه كالمجتمع في المكان والكلام للترتيب والافراد من ضرورته فاذا
لغا في حق الاصل لغا في حق البناء ولو قال اخترت باختيارة فهي ثلاث
في قولهم جميعا لانها للمرة فصارت كما اذا اخرجت اولا ولان الاختيار
للتاكيد وبدونه يقع الثلث فمعه اولى ولو قال قد طلقت نفسي
او اخترت نفسي بتطليقة بانت واحدة لانها انما يتصرف
للتفويض والزوج انما ملكها الاختيار من الكنايات فيكون في البائن
فتملك الابانة غير وقال امرك بيدك في تطليقة في تطليقة او اختاري
تطليقة فاختارت نفسها فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار
لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة ومن قال لامراته طلقي نفسك ولا نية له
او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت
نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقع غيرها وهذا لان قوله
طلقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع
احتمال الكل كساير اسماء الاجناس فيعمل فيه النية الثلث ويتفرق
الى الواحدة عند عدمها وتكون رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق
ولو نوى اثنتين لا يصح لانه يلغو نية العدد الا اذا كانت امة لانه جنس في حقها وان قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت

في الاصل

هذه الجملة من مسايل التفويض فحواه ان يذكر
مع اخواتها وفي الاصل ذكر شرح في فصل المشية
معتبرة في هذا الى ثبل معنى انها لساير حالها ايضا
معتبرة خلافا من حمل الجهة من

في الاصل

فهي واحدة يملك الرجعة لان هذا التفويض الى الطلاق
بعد انقضاء العدة كما اذا قالت نفسها بعد العدة
مثله في بعض النسخ الجامع الصغير والصحيح ما ذكرنا
وهو ان الواقع ما في الجامع الصغير الكبير لان الاعتبار طالب
التفويض الا يرى انه لو امرها بالرجعي فطلقت بائنة
او بالعكس وقع ما امر به لا ما اوقعه من

نفسها ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وقالا يقع واحدة لانها اتت بما
ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج العاول له انها اتت بغير ما
فوض اليها لانه فوض اليها المفرد وهي اتت بالمركب فكانا بينهما
مقابلة على سبيل المضادة فكانت مخالفة مبتدئة بخلاف الزوج لانه يتصرف
بحكم الملك وكذا هي في المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث وان قال
طلقي نفسك نفسك واحدة بائنة فقالت طلقت واحدة رجعية فتقع
بائنة لان قولها واحدة بائنة في الاولى وقولها واحدة رجعية
في الثانية لغو منها لان الزوج لما عين صفة المفوض فاجبتها بعد
ذلك انما ايقاع الاصل دون تعيين الوصف فصار كانها اقتصر على
الاصل فتقع بالصفة التي عينها الزوج بائنا او رجعيا ولانها اتت
بالاصل وزيادة وصف خالعة فيه فيلغو الوصف ويبقى الاصل
ولو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت رجعية لان
الابانة من الالفاظ الطلاق الا يرى انه لو قال انت بنوى الطلاق
يقع الطلاق ولو قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت
ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت
وصفا وتعجيل الابانة فيلغو الوصف الزايد ويثبت الاصل كما اذا
قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وعن ابي حنيفة انه لا يقع
بقولها ابنت شيء لانها اتت بغير ما فوض اليها اذ الابانة تغاير
الطلاق ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الاختيار ليس
من الالفاظ الطلاق الا يرى انه لو قال اختري او اختاري ينوي
الطلاق لم يقع ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج قد

في الاصل
حصر الوجه الاول بالصورة الثانية والوجه الثاني بالاولى
ولا وجه لهما لا يخفى منه

اجزت

اجزت لا يقع شيء الا انه عرف طلاقا بالاجماع اذا جعل جوابا للتخيير و
قوله طلقي ليس بتخيير فيلغو اذا ان قال لها طلقي نفسك فليس له
ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين
تصرف لازم وتقتصر على المجلس لانه تمليك بخلاف ما اذا قال طلقي
ضرتك لانه توكيل وانابة فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع فصل
بالامر باليد ان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت قد اخترت
بواحدة فهي ثلث ولو قالت طلقت نفسي واحدة او اخترت
نفسي تطليقة فهي واحدة بائنة لان الواحد نعت لمصدر محذوف
وهو في الاول الاختيارة يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير فما
فصارت كانها قالت قد اخترت نفسي مرة واحدة وبذلك
يقع الثلث وانما يصح نيتها لان الامر يحتمل العموم والخصوص ونيتها
نية التعميم بخلاف قوله اختاري لا يحتمل العموم وقد بينا من قبل
وفي الثانية التطليقة وانما تكون بائنة لان التفويض في البائن
حيث ملكها امرها وتمليكه الا في البائن وكلامها خرج جوابا له
فتصير الصفة المذكورة في التفويض مذكورة في الايقاع ولو قال
امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل في الليل اذا ذكر اليوم
بعبارة الفرد لا يتناول الليل وان اردت الامر في يومها بط
امر ذلك اليوم وكان الامر بيدها بعد غد لانه ذكر وقتين بينهما
وقت من جنسها لم يتناول الامر فكانا امرين فيتردد احدهما لا
لا يرتد الاخر وقال زفر الامر واحد كالطلاق في قوله انت
طالق اليوم وبعد غد قالوا الطلاق لا يحتمل التاقيت والامر باليد

فان قال وان كان لا يسعها ما صلح اسما لها فعلى
فان نوى الطلاق صار كناية من قول الطلاق
بيدك والطلاق مصدر يحتمل العموم والخصوص بخلاف
نية الثلث نية التعميم فقد غلظ بها بخلاف
الفرد فيبين وهذا هذا لا ضبط فافهم

وهذا ظاهر وانما خص على من بسنة بقوله
فان امرها يقتضي البينونة لكون الامر
باليد من الالفاظ الكنايات منه

حذف ان يذكرهما وفي الاصل ذكر
في اثناء تعليل المسئلة الثانية
منه

بجملة فيتوقف الامر بالاول وجعل الثاني امتداداً ولو قال امرك بيدك اليوم
وغداً يدخل فيه الليل وان اردت الامر في يومها لا يكون الامر في يدها
في الغد لان هذا واحد لسن بين الوقتين المذكورين وقت لم يتناوله الكلام
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ وقد يهجم الليل ومجلس المشهورة لا ينقطع فصار
فصار كما اذا قال امرك بيدك في يومين وعن ابي حنيفة انها اذا اردت
اليوم في اليوم لها ان تختار نفسها غداً لانها لا تملك ردّ الا بطلاق وجه الظاهر
ان المخير بين الشيئين لا يملك الا اختيار واحد منهما فاذا اختارت زوجها لا يكون
لها الباء في الغد كما اذا اختارت نفسها وعن ابي يوسف انه اذا قال امرك
بيدك وامرك بيدك غداً انها امران لانه ذكر لكل خبراً ولو قال امرك يوم
يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل فلا خيار لها لان
الامر بالبدء بما بدئ فيحمل اليوم المقرون به على بياض النهار دون ما حققناه من قبل
فيتوقت ثم ينقضي بانقضائه وقته واذا جعل امرها بيدها او اخبرها فمكثت يوماً
لم تحول فالامر في يدها ما لم تأمر في عمل آخر لان هذا تمليك التطليق منها بدليل
انها تملك نفسها والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه ثم ان كانت
تسمع يعتبر مجلسها وان كانت لا تسمع فمجلس علمها لان هذا تمليك فيه
معنى التعليق فيتوقف على ما وراء المجلس الزوج ولا يعتبر بمجلسه لان التعليق
لازم في حقه بخلاف البيع لانه تمليك محض لا يشوبه التعليق واذا مجلسها
فالمجلس مادة يتبدل بالتحويل واخرى بالاخذ في عمل آخر على ما بيناه في
الايادي ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام
يفرق الرأي وفيه نظر بخلاف الجلوس لان المجلس قد يطول
فيبقى الى ان يؤخذ ما يقطعه من التحويل والاخذ في عمل آخر او يدل على

في الاصل
لان الكلام منه في براءة نفسه وهي بهذه
الصفة وفيه ان التصرف براءة نفسه
يوجد في صورة الامامة ايضاً فلا يتم
التعريف منه
م

الاعراض

على الاعراض فقوله مكثت يوماً ليس للتعدية وقوله ما لم تأخذ في عمل
آخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كان فيه لا مطلق العمل ولو كان قائمة
فقعدت فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للرأي وكذا اذا كانت
قاعدة فاتكأت او متكئة فقعدت لان انتقال من جلسة الى جلسة
فلا يكون اعراضاً كما اذا كانت بجبهة فتربعت هذا رواية الجامع الصغير
وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها لان الاتكاء
اظهار التهاون بالامر فكان اعراضاً والاول هو الاصح ولو كانت
قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان وان كانت تسير على دابة وهي
فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة
ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير
مضاف الى راكبها الا يرى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة تقدر
ولو قالت ادعوا لي ابي استشيره او شهود استشهدهم فهي على خيارها
لان الاستشارة تتحرى الصواب والاستشهاد للتحرز عن الجحود فلا
يكون دليل الاعراض **فصل في المشيئة** لو قال لها طلقي نفسك متى
شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة
في الاوقات فصار كما اذا قال في اي وقت شئت ولو قال لرجل
طلق امرأتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع عنه لانه
توكيل وليس بتمليك فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته
طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكاً ولو قال لرجل طلقها ان شئت
فلان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع عنه
وقال زفر حل الاول سواء لان التفويض بالمشيئة كعدمه لانه يتصرف عن

حقه ان نذكرها وقد اخرج الاصل
عن المسئلة الاولى ذكر هاهنا

مشيته مقصودا كالوكيل بالبيع واذا قيل لبع ان شئت ولهم انه تمليك لانه علقه
والمالك هو الذي ينصرف عن مشيته واما الوكيل فتصرفه بارادته دون مشيته
والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمل الخطر وان قال لها طلقي
نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شيء لان معناه ان شئت
الثلث وهي بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط وكذا
في العكس عند ابي حنيفة لان مشيته الثلث ليست مشيته للواحدة كما
كما يقاعها وفيه نظر وقالا واحدة لان في مشيته مشيته للواحدة كما ان
في ايقاعها ايقاعا للواحدة فوجد الشرط ولو قال لها انت طالق ان
شاء الله فقالت شئت ان شئت فقال الزوج شئت ينوي له
الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي انت
بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو الاشتغال بالا بعينها فخرج الامر من يدها
ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام
المراة ذكر الطلاق ليصير الزوج مشايا اياه والنية انما تعمل في المذكور
حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتداء اذ
المشية شيء عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا شيء
عن الوجود وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي او شئت ان هذا
الامر لم يكن لما ذكرنا ان المراد منه به مشية فلا يقع الطلاق وبطل
وان قالت قد شئت ان كان كذا الامرين كان طلقت لان يشترط
كان تخيير ولو قال لها انت طالق اذا شئت واذا ما شئت او
متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ولا يقتصر
على المجلس لانه يملكها الطلاق الا في الوقت الذي شاءت فيه ولم يكن

تمليكا

تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا تطلق الا واحدة لان الكلمة الا
تعم دون الافعال وهذا كله ظاهر في متى ومتى ما وكذا في اذا واذا ما عندهما
وعند ابي حنيفة ان كان يستعمل للشرط للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالرد
وقد مر من قبل ولو قال لها طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها
واحدة بعد واحدة حتى لو طلقت ثلثا لان كلمة كلما توجب تكرار
الفعل الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم فلا ينتظم الملك
المستحدث حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ليس لها ان تطلق
نفسها ثلثا جملة لانها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك
ايقاعها مجتمعة ولو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لم
تطلق حتى تشاء ويتقيد بالمجلس لان كلمة حيث واين من اسماء
المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو فيه ويبقى ذكر مطلق
المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع
في زمان فوجب اعتباره خصوصا وعموما ولو قال انت طالق
كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة قبل مشيتها فان قالت
قد شئت واحدة بائنة او ثلثا وقال الزوج نويت ذلك
فهو كما لو قال لا نح يثبت المطابقة بين مشيتها وارادتها اما
اذا شاءت ثلثا ومراده واحدة بائنة او على العكس يقع واحدة
رجعية لانه لغا تقرنها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وان لم
يحضر النية فيعتبر مشيتها حتى لو اجبر على موجب التخيير قال
في الاصل هذا عند ابي حنيفة وعندهما لا يقع ما لم تشاء المراد فان
فان شاءت وقعت واحدة رجعية او بائنة او ثلثا بشرط مطابقته

ارادته وعلى هذا الخلاف العتاق لها انه فوض التطليق اليها على اي
صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية
في جميع الاحوال اعني قبل الدخول وبعده وله ان كلمة كيف للاستبقاء
بمعنى كيف اصبحت والتفويض في وصفه يستدعي وجود اصله ووجود
الطلاق بوقوعه ولو قال انت طالق كم شئت فهو ما شئت طلقت
نفسها ما شاءت لانها مستقلان للعدد فقد فوض اليها اي
عدد شاءت ويتقيد بالمجلس لانه لا خطاب في الحال
فيقتضي الجواب في الحال وان اردت الامر كان ردا لان هذا امر
واحد وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق
نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثا عندهما وقالا
تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما ينقص في التعميم وكلمة من قد
يستعمل في التمييز فيحمل على تمييز كما اذا قال كل من عندي ما شئت او
طلق من نسائي من شاءت وله ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما للتعميم فيحمل
لهما وفيما استشهدا به ترك الحقيقة لا لاظهار السماحة او العموم الصفة وهي
المشية حتى لو قال من شئت كان للخلاف

باب الايمان في الطلاق

اذا اضاف الى النكاح وقع عقيبه مثل ان يقول لامرأته ان تزوجتك
فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فهي طالق وقال الشافعي
لا يقع لقوله عم لا طلاق قبل النكاح ولقوله عم لا طلاق الا
فيما تملك ولنا ان هذا تصرف يمين بوجود الشرط والجزاء فلا يشترط
الصحة قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن
عنده وقبل ذلك اشتراه المنع وهو قائم بالمنصرف وما رواه

ثانيا

ثانيا معول على نفي التخيير والحل ما تواتر عن السلف كالشعبي والزهري
وغيرهما واذا اضافه الى شرط وقع عقيبه مثل ان يقول لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر
بقاؤه الى وقت الشرط فيصح يمينا عندنا وايقاعا عنده ولا يصح اضافة
الطلاق الا ان يكون للحالف ملكا او يضيفه الى الملك لان الجزاء
لا بد ان يكون ظاهرا ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة
والظهور باحد هذين وفيه نظر والاضافة الى السبب الملك
بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان قال لاجنبية ان
دخلت الدار فانت طالق ثم زوجها فدخلت الدار لم تطلق
لان الحالف ليس بمالك ولا اضافة الى الملك ولا الى سببه ولا بد وجه
منها والفاظ الشرط ان واذا واذا وما وكل وكلما ومتى ومتى لان
الشرط مشتق من الشرط بمعنى العلامة وهذه الالفاظ غير كل تليها
افعال هي علامات للمنشأ والاصل فيها ان تكون لانها حرف الشرط
يخلو عن معنى الوقت وما عداها ملحق بها وكلمة كل لبيان شرط
حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء وتعلقه بالافعال
الا انه لما لحق بالشرط تعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قوله كل
عبد اشتريه فهو حر وفي هذه الالفاظ ان وجد الشرط انحلت اليمين
وانتهت لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فيوجد الفعل مرة
بتمام الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلمة كلما فانها تقتضي تعميم الافعال
قال الله تع كلما نضجت جلودهم الآية ومن ضرورة تعميمها التكرار
فان تزوجها بعد زوج آخر وتكرار الشرط لم يقع شيء لان باستيفاء

التطليقات الثلث المملوكات في هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين
وبالشرط وفيه خلاف وستقرئه من بعد انشاء الله تع ولو دخلت
على نفسي التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق يحنث
بكل مرة وان كان بعد زوج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلا
بالتزوج وذلك غير محصور وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد
الشرط فيبقى والجزاء باق لبقاء محله فبقي اليمين ثم ان وجد الشرط حلكه
انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل
الجزاء ولا يبقى اليمين لما قلنا وان وجد في غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط
ولم يقع شيء لانعدام المحلية وان اختلفا في وجود الشرط والقول قول
الزوج الا ان تقيم المرأة البينة متمسك بالاصل وهو عدم الشرط وفيه
نظر ولانه ينكر وقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه فان
كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها دون غيرها
مثل ان تقول ان حضت فانت طالق وفلانة معك فقالت قد
حضت طلقت هي ولم تطلق فلانة ووقوع الاستحسان والقياس
ان لا يقع لانه شرط فلا يتصدق كما في الدخول وجه الاستحسان انها في حق نفسها
اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فتقبل قولها كما قبل في حق العدة والشهادة كما
شهادة في حق غيرها فلا تقبل قولها في حقها وكذا اذا قالت ان كنت بحبلى
يعذبك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدي حر فقالت احبلت او قال ان كنت
بحبلى فانت طالق وعبدك معك فقالت احبلت طلقت هي ولم يعتق العبد ولم تطلق
صاحبها لما بينا انها امينة في حق نفسها شاهدة في غيرها فتقبل الحكم في حقها باخبارها وفي حق
غيرها كحقيقة الحبلى ولا يتبين بكذبها لشدة بعضها اياه قد يكون للخلاص منه بالعذاب بالنار واذا

قال لها

قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم يحكم بوقوع الطلاق حتى تستمر ثلثة ايام
ولياليها لان ما ينقطع دونها ليس حيضا فاذا امتد ثلثة ايام ولياليها وقع الطلاق
من حين رأت الدم لانه بالامتداد تبين انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء
ولو قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة
بالهاء هي الكاملة منها ولهذا حمل عليه في حديث الاستبراء وكمالها بانتهائها
وذلك بالطهر وان قال انت طالق اذا حضت يوما طلقت حين تغيب
الشمس في اليوم الذي يعزم فيه لما مر ان اليوم اذا قرن بفعل عند براءته بياض
النهار وان لم يفعل يوما تطلق بمجرد الشروع فيه لانه لم يقترن بمعياره وقد وجد
الصوم بتركه وشرطه ومن قال لامرأته اذا ولدت غلاما فانت طالق
واحدة واذا ولدت جارية فانت طالقة ثنتين فولدت غلاما وجارية ولم
يدر الاول منهما في القضاء تطلق واحدة وفي التنزه تطلق ثنتين وانقضت العدة
بالحمل لولد الاخير لانها حاملة اذا وضعته انقضت العدة ولا يقع بشيء آخر
لان الطلاق المقارن لانقضاء العدة لا يقع ثم ان كان الغلام اولا وقعت
واحدة وان كان آخر فثنتان فالواحدة متيقن بها فيلزمه ولا يلزم الزيادة
بالشك والاولى ان يأخذ بالثنتين تنزها واحتياطا ولو قال لها ان كلمت
ابا عامر وابا يوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها وانقضت عدتها فكلمت
ابا عامر وثم تزوجها فكلمت ابا يوسف فهي طالق ثلثا وقال زفر لا يقع وهذا
المسئلة على وجهين اما ان وجد الشرط كان في الملك او في العدة فيقع الطلاق
وهذا ظاهر او وجد في غيرها فلا يقع اوجد الاول في واحدة منهما والثاني في
غيرها فلا يقع ايضا لان الجزاء لا ينزل في غير الملك او بالعكس وهي مسئلة
لاعتبار الاول بالتيقن اذ هاهنا حكم الطلاق كشيء واحد ولهم ان محل الكلام

والعدة منقضية معنى طالبا وليس فيما قدمه بيان ذلك منه

لا يمنع وجود الشرط لان الاصل في الكتاب

باهلية المتكلم الا ان الملك او العدة يشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غا
لب الوجود باستصحاب الحال فيصح اليمين وعند تمام الشرط ينزل
الجزاء لانه لا ينزل الا في الملك او العدة وفيما بين ذلك الحال حال لقاء
اليمين فيستغني عن قيام الملك او العدة اذ لقاؤه بمحله وهو الذمة و
ان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال لها انت طالق
ثلثا وتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت
الدار لا يقع شيء وقال زفر والشافعي رحمهما الله يقع الثلث اذ الجزاء
ثلث مطلق لا طلاق اللفظ وقد بقي احتمال وقوعها فيبقى اليمين ولهم
ان الجزاء طلاق هذا الملك لانه هو المانعة لان الظاهر عدم ما
يحدث واليمين على الفعل اليمين الاختياري انما يتعين للمنع او
للحل واذا كان الجزاء ما ذكرنا وقد فات تنجيز الثلث البطل
للحلية فلا يبقى اليمين بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله
ولو قال لامرأته اذا جامعتك فانت طالق ثلثا فيما لا يجب عليه المهر
بالتبيت بعد التمام للثانية الا اذا اخرجه ثم ادخله وكذا اذا قال
لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابي يوسف انه يجب المهر في الصورتين
لوجود الجماع بالدوام عليه الا انه لا يجب الحد للاتحاد وجه الظاهر
ان الجماع اذا دخل الفرج ولا دوام للادخال حتى يكون له حكم الامتداد
واما لا يجب الحد في الصورة الثانية لشبهة الاتحاد بالنظر
الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد يجب العقر اذ
الوطء لا يخلو عن احدهما ولو كان الطلاق رجعيا يصير مراجعا
بالتبيت عند ابي يوسف لوجود المسك وعندهما لا يصير مراجعا

لان

لان الدوام ليس بتوضيح للبضع ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع
لوجود الجماع **فصل في الاستثناء** اذا قال لامرأته انت طالق ان شاء
الله متصلا لا يقع الطلاق لقوله عم من حلف بطلاق او عتاق وقال
ان شاء الله متصلا به لا يحنث عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون
تعليقا من هذا الوجه وانه اعلام وابطال او تعليق بشرط الا ان الشرط
لا يعلم كما لو علقه بمشية غائبة ولهذا يشترط ان يكون متصلا به كسائر
الشروط ولو سكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء او
ذكر الشرط بعد رجوعا عن الاول وكذا اذا ماتت قبل الاستثناء
لان الكلام خرج ان يكون ايجابا والموت لا ينافي المبطل بخلاف ما اذا مات
الزوج لان الاستثناء لم يتصل به وان قال لاثنين طلقتما واحدة
والاصل ان الاستثناء يتكلم بالباقي محققا او هو هو ما بعد الثنيا
الى المثنى منه هو الصحيح اذ لا فرق ما بين القول القائل لفلان علي درهم
وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء الكل منها لانه لا يبقى بعد استثنائه
يصير متكلما به وصار كما لو لفظ اليه فلو قال الا ثلثا يقع الثلث
لعدم صحة الاستثناء **باب طلاق المريض** اذا طلق الرجل امرأته في مرض
موته طلاقا بائنا بغير رضاها فمات وهي في العدة ورثته وان مات
بعد انقضائها فلا ترث وقال الشافعي لا ترث في الوجهين لبطلان
السبب وهو الزوجية بهذا العارض ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولنا ان
الزوجية سبب لارثها في مرضه موتا وتزوجه قصد ابطاله فيرد عليه
قصده بتأخير عمله الى زمان انقضاء العدة رفعا للضرر عنها وقد اكتمل
لان النكاح في العدة باق ويبقى في حق بعض الاثار وجاز ان يبقى

غير محرر بل الاصل ان فيه
خطا من وجهين للخلافية كما لا يخفى
على الماهر منه

في الاصل وجه
التوجيه ا ا

لا بد عند التصحيح كيلا يجب ان يقال ان الاستثناء
الكل من الكل انما لا يصح اذا كان بذلك
اللفظ او بمرادفه او بما هو به واما اذا استثنى
بغيرها ذلك فيصح وان كان استثناء ما الكل مع
حيث المعنى كما اذا استثنى بلفظ يكون اخص في
المفهوم لكن في الوجه صار به نحو عبدي احرار
الا هؤلاء ولا عبد لسواهم منه

هذا الضمير يعني ما لا يرث في
عن مسئلة كتب في الاصل
لا فيه في اخر الباب منه

وفيه تغيير لحرر الاصل لا فيه
من الايجاز المخل كما لا يخفى منه

الا ان طلقها ثلثا بامرها
الا يخفى فيه تغيير اليه

في حق انا دعنه بخلاف ما بعد الانقضاء لعدم الامكان ح والزوجية في
هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها قبل الزوجية في حقه لوجود المبطل
لوجود المبطل وعدم المانع كيف وقد رضي به واما قلنا طلاقا بائنا لانا نثبت
في الرجعي لانه لا يزيل السبب وهو النكاح حتى يحل الوطء واما قلنا وهي
في العدة لانها لا ترث عندنا ايضا ان مات بعد انقضائها وان ابانها برضاها
او قال لها اختاري فاختارت نفسها واعتكف منه ثم مات وهي في العدة
لم ترثه لانا رضيت ببطلان حقها والتاخير طلقها وان قالت طلق فطلقها بائنا لما مر
ان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم يكن بسؤاله راضية ببطلان حقها وان
قال في مرضه كنت طلقتك ثلثا وانقضت عدتك فصدقته ثم اقر لها بدين او
اوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عندنا خلافا لزفر وقال الثلثة يجوز
اقراره ووصيته وان طلقها ثلثا في مرضه بامرها ثم اقر لها بدين او اوصى بوصية
فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا الا قول زفر فان عنده لها جميع
ما اقر او اوصى لان الميراث بطل سؤالها فلم يوجد المانع من صحة الاقرار
والوصية وجه قولها في المسئلة الاولى انها لما تعاقدا على الطلاق وانقضاء
العدة صارت اجنبية منه فانعدمت التهمة الا يرى انه يقبل شهادته لها ويجوز له
تزوج اختها ووضع زكوتها ظاهرا في المسئلة الثانية لان العدة باقية فيها وهي
دليل التهمة والحكم يدار على دليل التهمة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا ان
التهمة قائمة فيهما لان الزوجية قد يتوصلان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة
وعلى سؤالها الطلاق لينتفع عليها بباب الاقرار والوصية فيرتفعا قدر الزيادة
على قدر الميراث لهذه التهمة والزيادة على قدر اقروا وصى لهما ولا موانع
عادة في حق الشهادة والتزوج والزكوة وايضا هذه الاحكام حق الشرع

ولا تهمة

ولا تهمة في حقه ومن كان محصورا وفي وصف القتال فابان امرأته لم ترثه وان
كان قد بارز رجلا او قدم ليقتل في قصاص او رجم ورثت ان مات في ذلك
الوجه او قتل فلا فرق من ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الفراش
اذا قتل واصله ما بينا ان امرأة الفار ترث وانما يثبت حكم الفرار بتعلق
حق بماله وذلك بمرض يخاف معه الهلاك غالبا فان كان صاحب فراش وهو
ان يكون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الاصحاء وما هو في معناه في قوة الهلاك
الغالب فما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت به حكم الفرار والمحصور والذي
في وصف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن والمتولي رفع باس العدو
فلا يثبت حكم الفرار والذي بارز او قدم ليقتل الغالب منه الهلاك فيثبت
به حكم ولهذا فروع تخرج على هذا الحرف واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح
اذا جاء رمضان واذا دخلت الدار واذا صلى فلان الظهر واذا دخل فلان الدار
فانت بائن فوجد الشرط والزوج مريض لم ترث وان كان القول في المرض
ورثت الا في قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء
الوقت او بفعل الاجنبي او بفعل نفسه او بفعل المرأة ففي الاولين ان كان
التعليق والشرط سابقا في المرض فكما المباشرة لان القصد ابطال الفرار فقد تحقق منه
بمباشرة التعليق في حال يتعلق حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في
المرض لم ترث طلاقا لزفر لان المعلق بالشرط ينزل عند الشرط كالمنجز فكان ايقاعا
ولهما ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن
قصد فلا يرد تصرفه وفيه نظر الثالث يصيرفا راسواء كان التعليق في
الصحة والشرط في المرض او كانا جميعا وسواء كان الفعل مما له بد منه او لا يوجد
قصد الابطال بالتعليق او بمباشرة شرط في المرض واضطراره لا يبطل حق الغير

في الاصل وكلا وجه ان هذا التعليق
خلف عن التحصيل فلذلك يسقط من

في الاصل حقه التفريع على ما تقدم
من قول وانما يثبت منه

في الاصل فانت طالق وقد عرف
ان لا اثر في الرجعي في هذا الباب منه

لانه مفوض بالو قال لها اذا مرضت فانت
طالق ثلثا ثم مرض ومات فانها ترث ذكر
في المبسوط وعلله بانه كالمرسل عبده ولهذا
قال اذا جنت فانت طالق لا تطلق
وهذا اعتراف بصحة دليل زفر فتدبر منه
في المرض

في قتل الجمل العابل على انه لا بد من التعليق فيه ويغتفر فيه دفعا للضرر عنها و
في الرابع ان كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لا بد منه كطلاق زيد و
نحوه لم ترث لانها راضية بدخوله وان كان الفعل لا بد لها منه كاكل واداء الفرض
وكلام الابوين فعلها اليسر لانها مضطرة في المباشرة لما لها خوف الهلاك في الدنيا
او في العقبى ولا رضى مع الاضطرار واما اذا كان التعليق في الصحة فان كان
الفعل مما لها بد منه فلا ترث وان كان مما لا بد له منه فكذلك الجواب عند
محمد لانه لم يوجد من الزوج ضع بعد تعلق حقها بمال وعند محمد وابي حنيفة
وابي يوسف ترث لان الزوج لجاها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها
آلة لها كما في الاكراه واذا ابانها وهو مريض ثم صح ثم مات قبل مضي العدة
لم ترث وقال زفر ترث لانه قصد الفرار حين ابانها كما انه مريض الموت
وقد مات وهو في العدة ولهم ان المريض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه يعدم
مرض الموت مبنى انه لا حق يتعلق بماله فلا يعتبر فرارا وهو ابانها فارتد والعياذ بالله
ثم اسلمت منها ترث من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها
في الجماع ورثت ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتدة لا ترث احدا
بدون الاهلية وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلية لان المحرمية لا تنافيه وهي الباقي بخلاف ما
اذا طاوعت في حال قيام النكاح لانها تثبت الفرقة فتكون راضية ببطلان السبب
وبعد الابانة لا تثبت الحرمة بالمطاوعة لعدمها عليها فترثها ومن قذف امرأته
وهو صحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمد لا ترث ان كان القذف ابتدا في
المرض ورثت في قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هي جاحدة
ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث وان كان الايلاء في المرض ورثت لان الايلاء
في معنى تعليق البينونة بمضي اربعة اشهر خال عن الجماع فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت وقد ذكرنا وجهه

باب

في الاصل
وهو قول زفر وفيه نظر رواية ورواية اما الاول
فلان صاحب المنظومة اورد ما فيها بخصوص
ويوافق ما في المبسوط والجامع الصغير وزاد
فلان ما مر من احلة المذكور في الخلافية
السابقة يأبى عن هذا التعليق كما
لا يخفى منه

كتاب البيوع

البيع في اللغة تمليك الشيء بالشيء مالا كان او غير مال نص على ذلك صاحب المحيط ومن قال انه في اللغة مبادلة المال بالمال فقد اخطأ في كل من المقامين حيث اتى بالعام في مقام الخاص وبالخاصين في مقام العامين ثم انه لم يدر انه لم يصدق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على ما تحته فلا يكون لفظ البيع من الاضداد وهو خلاف ما عليه اجماع اهل اللغة وفي الشرع عبارة عن عقد يتضمن مبادلة المال بالمال ومن وهم انه نفس تلك المبادلة فقد وهم وما فهم انها قد تحقق بدون البيع كما اذا كان الطرفان او احدهما مالا غير مملوك لاحد وبما قررنا تبين ما في قول من قال البيع في اللغة عبارة عن تمليك المال بالمال وكذا في الشرع لكن زيد فيه قيد التراضي فقيل هو عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي من وجوه الخلل الاول انه اعتبر المالية في البدلين وقد عرفت انها غير لازمة في اللغة والثاني لم يفرق بين التمليك والمبادلة وقد نبهت على الفرق الثالث ان قيد التراضي غير معتبر في معناه الشرعي بدليل ما عند عدم بيع المكره من افساد نعم هو معتبر في حقيقة البيع المشروع فان الاول حال اللفظ والثاني حال المعنى ولا يتوهم انتقاض الحد المذكور بالعتق على مال لان فيه زوال الملك عن احد البدلين فلا يتضمن مبادلة الملك بالملك ولا بالهبة بشرط العوض لانه بيع معنى وهبة لفظا كما زعم صاحب المحيط لانه قول زفر نص عليه في التحفة بل لان العقد المذكور لا يتم بالايجاب والقبول على الشرط المذكور قبل ان يخرج العوض عن ملك الموهوب له لتوقفه على التسليم والقبض فلا يتضمن المبادلة المذكورة ثم ان البيع كما ينعقد بالقول وركنه

الايجاب

الايجاب والقبول كذلك ينعقد بالفعل وركنه التعاطي صرح بذلك في البدائع وبهذا سقط ما يتوهم انه يسقط ركن البيع عند انعقاده بالتعاطي وله شروط ومن انواع شروط الانعقاد وشروط النفاذ وشروط الصحة وشروط اللزوم اما شروط الانعقاد فمنها ما يرجع الى العاقد وما هو الاهلية للتصرف وهي بالعقل والتمييز واما البيوع فليس بشرط لها عندنا حتى لو باع الصبي والعاقلة مال نفسه ينعقد عندنا حتى لو باع موقوفا على اجازة وليه او اجازة نفسه بعد البلوغ ومن ذكر البلوغ في احد الاهلية المعتبرة منهما فقد سهى سهوا ظاهرا وسها غافل من العاقدين كلام آخر شرط في الانعقاد بالايجاب ذكر صاحب الخلاصة وقد غفل عنه الشراح ومنها ما يرجع الى المقصود عليه وهو الحلية للبيع وهي بالمالية والملك وتقوم وكونه مقدور التسليم واياك ان توهم ان احد العقدين الاولين مغن عن الآخر لان النسبة بينها عموم وخصوص من وجه فان المالية تتحقق بدون الملك في المباح الغير المحرز كالصيد والكلام والملك يتحقق بدونها في جلد الميتة قبل ان يدبغ لان صاحبه وليس بمال صرح به الامام السرخسي في المبسوط ومن غفل عن هذا تقرر في بيان الشرط من جهة المعقود عليه حيث قصر على المالية والتقوم وكونه مقدور التسليم ومنها ما يرجع الى اركان العقد وهو ان يكون القبول موافقا للايجاب مرتبطا به اما موافقته فبان يقبل المشتري ما اوجب البائع بما اوجبه فان خالفه بان قبل غير ما اوجبه او بعض ما اوجبه او بغير ما اوجبه او ببعض ما اوجبه فلا يكون في انعقاد البيع كونه مالا متقوما مقدور التسليم بل لا بد من كون العوض مالا واراد بالمعقود عليه مجموع العوض او ببعض ما اوجبه لا ينعقد الايجاب مبتدأ وهو اتفق ومنهم

صاحب الكفاية

من عدة كونها بلفظ الماضي منها وستقف على ما فيه وأما ارتباطه فبكونها في مجلس
واحد حقيقة او حكما وأما ذكر الثمن ليس بشرط للانعقاد لانه يحصل
مع السكوت عن الثمن بالاجماع نص على ذلك الامام لو لو الجي في فتاواه غاية
بكون البيع ح فاسدا على ما اشير اليه في الايضاح حيث قال
لو باعه وسكت عن ذكر الثمن فالبيع ينعقد ويثبت الملك اذا اتصل به
القبض انتهى والفساد لا ينافي الانعقاد بل يقرره وأما شروط والفساد
لا ينافي الانعقاد بل يقرره واما شروط النفاذ فكل ما هو للانعقاد
فهو شرط للنفاذ لانه وراءه ثم ان له شرطا مخصوصة منها الملك والولاية
والمراد من الملك هنا ملك العاقد والذي اعتبر شرطا للانعقاد
مطلق الملك لا ملك العاقد مخصوصة ولذلك صح الفضولي عندنا ولا ينفذ
ومنها عدم خيار الشرط فان البيع بشرط الخيار ينعقد ولا ينفذ بل يبقى موقوفا
الى وقت سقوط الخيار لذلك لا يعتق على المشتري قريبه اذا اشتراه بشرط
الخيار واما شروط الصحة فكل ما شرط للنفاذ فهو شرط للصحة لانها وراءه ولذلك
ينعقد بالبيع الفاسد وينفذ عند اتصال القبض به ثم ان لها شروطا مخصوصة
منها ان لا يكون في احد البدلين جهالة تفضي الى المنازعة ومنها ان يكون المبيع مقدور
التسليم من غير ضرر يلحق البائع ومنها الخلو عن الشروط المفسدة وسيأتي تفصيلها
ومنها التراضي من الطرفين ومن وهم انه من شروط الانعقاد فقد وهم
لان بيع المكره ينعقد مع عدم الشرط المذكور فيه وأما شروط اللزوم فكل
ما هو شرط الصحة فهو شرط اللزوم لانه وراءها ثم انه شروطا مخصوصة
منها الخلو عن باقي الخيارات الا في ذكر ولما كان اللزوم وراء الصحة
ومن وراء النفاذ وهو وراء الانعقاد فلا جرم انقسم المنعقد الى

النافذ

النافذ وغير النافذ وهو الموقوف وانقسم النافذ الى الصحيح و
غير الصحيح الى اللازم وغير اللازم وأما حكمه وضعا وقصدا فثبوت الملك
في احد البدلين للمشتري وفي الآخر للبائع الا انه قد يتراخى عنه لمانع
كشرط الخيار والملك عبارة عن اتصال الشرعي بين الانسان وبين شيء يكون
لتصرفه فيه وحائلا عن تصرف الغير فيه وأما ما قالوا انه عبارة عن
القدرة على التصرفات في المحل شرعا فمردود بان تلك القدرة حاصلة للانسان
على التصرف في المباحات التي لم تكن ملكا له ولا لغيره ومنهم من زاد على
ما ذكر قوله الا لمانع احترازا عن التصرف المشتري بالبيع في المبيع
المنعقد قبل القبض فانه مشروع مع كونه ملكا له ولا حاجة اليه لان
المعتبر هو القدرة على جنس التصرف او على جميع منه لا على جميع افراده
من حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قادر على التصرف في المبيع
بالاقالة وبالاعتاق ونحو ذلك ثم ان البيع على ما اشار اليه المصنف با
نيانه بصيغة الجمع انواعا وتنوعه باعتبارات شتى منها تنوعه باعتبار
البدلين وذلك الى اربعة انواع بيع المقايضة وهو بيع العين بالعين و
بيع المطلق وهو بيع العين بالدين وبيع الصرف وهو بيع الدين بالدين
وبيع السلم وهو الدين بالعين ومن وهم ان التنوع باعتبار المبيع وحده
فقد وهم لما عرفت ان الفرق بين النوعين الاخيرين ليس باعتبار ومنها تنوعه
باعتبار قسمة البدل وذلك ايضا الى اربعة اقسام بيع انواع بيع مساومة
وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه وبيع مرابحة وهو بيع بمثل الثمن الاول و
زيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الاول لا غير وبيع وضيعة وهو بيع بانقص من
الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى نوعين والسلم الكامل

صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه الربوا
ويرد عليه انه اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص بالحلال كيف ويطلق
على الفاسد ولا شك له في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا لان كلامنا على مصطلح اهل الشرع وايضا البيع الحرام مطلقا
اعم من الفاسد والربوا اخص منه وكيف صدق فيه واما الحرام لعينه
وهو الباطل فخارج عن المقسم لانه غير منعقد بدليل عدم
ظهور اثره في البيع فان الانعقاد على ما مر في كتاب النكاح
عبارة عن انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر على وجه يظهر اثره
في المحل ثم قسم ذلك الحلال وغير لازم وقال والحلال الذي غير لازم
ما كان فيه خيار الفسخ للعاقد ويرد عليه النقض ببيع الموقوف
في الاستحقاق فانه اذا ظهر المستحق للمبيع وحكم القاضي باستحقاقه يكون
البيع موقوفا على اجازة المستحق لانهم قالوا القضاء باستحقاق المبيع
لا يوجب انفساخ العقد ولكن يوجب توقفه اجازة المستحق فهو
بيع غير لازم وليس فيه خيار فسخ للعاقد لا يقال اثبات الاستحقاق
دليل عدم الرضا فيثبت العقوبة والمفسوخ لا يلحقه الاجازة فكيف يكون
البيع في الصورة الاستحقاق موقوفا لانا نقول لا نسلم ان اثبات
الاستحقاق دليل عدم الرضا اذ يجوز ان يكون الغرض منه اخذ
الثمن من البائع فلا يكون دليلا على عدم الرضا وبما ذكرنا ما تبين ان
البيع الموقوف اعم من البيع الفضولي ومن زعم انه منحصر فيه
فقد اخطأ ثم قال الثوابت المذكورة والخيارات اربع خيار الشرط
وخيار الرؤية وخيار العيب وخيار الاستحقاق وفي الحصر الذي ذكره

الثوابت

نظر

نظر لان هنا خيار آخر وهو خيار الكبر وقد يسمى بخيار تكشف
الحال على ما ستقف عليه باذن الله تعالى واما خيار التعيين فلا يرد
النقض به لانه غير مانع للزوم العقد والكلام في الخيارات والمانع له
ثم ان هنا موجب آخر للخيار المانع له تفرق الصفقة ولا وجه لادراجه في
خيار الاستحقاق لانه غير لازم في جميع صور البيع ينعقد بالايجاب والقبول
انعقادا كليا باجزائه فهما داخلان فيه ولا دلالة في حرف الباء على خروجهما عنه
كما توهم لانها كما تدخل الآلة كذلك تدخل المال كما في قولك الطين ينعقد
بالماء والتراب والايجاب ما تقدم من ركني العقد سواء صدر عن
البائع او عن المشتري والقبول ما تأخر منهما مطلقا واضافة الخيار الثابت
للآخر من العاقدين الى القبول كالنص في ان القبول ما تأخر منهما صادرا كان عن
البائع او عن المشتري ويلزمه التعميم في جانب الايجاب ومن وهم ان الايجاب
ما صدر عن البائع والقبول ما صدر عن المشتري فقد وهم ومعنى الايجاب
هنا الاقتضاء ينفصح عن ذلك تمام وظيفته بقوله قبلت وعلى هذا اتضح
اختصاص كل منهما لصاحبه ومن خفي عليه هذا المعنى قال ما قال وما زاد
بعد الحق الا الضلال ثم ان الانعقاد عبارة عن انضمام احد لفظي العاقدين الى
لفظ الآخر فان كان العقد لفظا الايجاب والقبول فلا بد من حمل اللفظ في قوله
اذا كان بلفظ على معنى الصيغة ومن غفل عما ذكرنا اعتبر ظاهر اللفظ وزعم
ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث قال وركنه الايجاب والقبول
او ما يدل على ذلك ولا يخفى ان المدلول هو المعنى ان البيع القولي لا ينعقد الا
بلفظين يدلان على التمليك والتملك وتلك الدلالة عقد كما شرا بصيغة الماضي والمضارع
بنية الحال كقوله بعت او ابيع على الايجاب في الحال وقول الآخر اشتريت

يعني صاحب التحفة فانه قال في بيان ركن البيع هو الايجاب والقبول والايجاب من البائع والقبول من المشتري منه

الشيخ العلامة الدين الكردري وتبعه كثير من الفاضلين منه

صاحب العناية ومن جدي صدق

او قبلت او اخذت دون الامر والمستقبل خلافا للشافعي فيما شا
على النكاح وانما ان المستقبل والامر عقد وتوكيل فلا يكون شرطا كما
لاستفهام ومتى الفرق بينه وبين النكاح وتخصيص الماضي بالذكر لاستغنائه
عن النية لا النفي عما عداه مطلقا ولذلك اصبح الى نفي انعقاد بالمستقبل فلا
ينافي ما ذكرنا من انه ينعقد بالمضارع بنية الحال مثل ان يقول احدهما
زاد لفظة مثل اجراء الكلام على وفق ما سيصرح به عدم اختصاص
الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء والضمير في احدهما للعاقدين المفهومين
من الكلام السابق وليس ما في العبارة المذكورة من الابهام للتعميم للمشتري
وخروج ان لفظة بعت مختصة بالبائع لاختصاص قبولها من المشتري
بل لان لا في بذلك الشرط لا يكون بائعا حقيقة ما لم ينضم اليه الشرط
الآخر للعقد مصادفا لشرائطه والمراد من الآخر المشتري بما عرفت ان
الابهام هنا ايضا ليس للتعميم ثم انه ترك ذكر الثمن في المقامين تجريدا لمثالي الا
يجاب والقبول عما لا دخل له في حقيقتهما تنبيها على عدم الحاجة الى ذكره في انعقاد
البيع على ما قدمنا ببيانه قوله لان البيع تعليل لانعقاد بلفظ الماضي و
اراد بالتصرف الشرعي وانما ترك التوصيف به لانفهامه بمعونة المقام والانشاء
ايجاد التصرف الشرعي يعرف بالشرع وذلك ظاهر ولا دخل فيه
لعموم وضع الواضع للانشاء لفظا كما لا يخفى ومنهم من عكس التعليل وقال
واضع اللغة لم يضع للانشاء لفظا لان الانشاء انما يعرف بالشرع وانما لا ارد
على الحكاية لارباب النظر وهم لا يزيدون على التعجب والسكوت والموضع
للاخبار اراد الاخبار عن الماضي بدلالة سياق الكلام واقتضاء المقام
فلا حاجة في تمام التعليل الى الضميمة القائلة ولكان استعماله بلفظ

الماضي

الماضي كما سبق الى بعض الاوهام قد استعمل اي في لسان الشرع
فيه في انشاء البيع فينعقد البيع به اي بالموضوع لا خبارا عن
الماضي ولما فرغ عن بيان انعقاد البيع بالايجاب وقبول لفظها
ماض شرع في بيان عدم انعقاده بالايجاب وقبول احدهما مستقبل
ولا ينعقد بلفظين انما قال بلفظين لانه بثلثة الفاظ احدها مستقبل
ذكره الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي وانما قال احدها
لفظ المستقبل دون لفظ المضارع لما عرفت ان البيع ينعقد بلفظين
احدهما لفظ المضارع اذا قصد به الايجاب في الحال ومن
لم يتنبه لهذا الفرق قال هذا اذا كان اللفظان او احدهما لفظ المضارع
اذا قصد به الايجاب في الحال ومن لم يتنبه لهذا الفرق قال هذا اذا كان
اللفظان او احدهما مستقبلا بدون نية الايجاب في الحال واذا كان المراد
ذلك فينعقد البيع فان قلت صيغة المضارع حقيقة في
الحال عند الفقهاء وقد مر في باب تفويض الطلاق الصريح بذكر من قبل
المص فما وجه الحاجة الى النية في تعيينه فان الحاجة الى النية انما هي في
المحتمل قلت الحاجة الى النية كما تكون لدفع الحقيقة وتعيين
المجاز كذلك تكون لدفع المجاز المشهور وتعيين الحقيقة كما اذا اوجب
على نفسه اعتكاف ايام ونوى الايام خاصة وقد مرت المسئلة في آخر
كتاب الصوم وصيغة المضارع وان لم يكن حقيقة في الاستقبال لكن بلغ
بغلبة استعمالها فيه مجازا الى حد شهرته حتى كاد ان يلحق الحقيقة ومن غفل
عن هذا قال ان المعهود ان المجاز يحتاج الى ما يحتاج ينفي ارادة الحقيقة لان يحتاج
الى ما ينفي ارادة المجاز ولما توجه الاشكال بان البيع بلفظ المستقبل انما نوى

الحقيقة

في الحال اجاب بان المضارع حقيقة في الحال في غير البيوع والحقيقة الشرعية
فيما هو اللفظ الماضي والمضارع فيها مجاز فيحتاج الى النية ولم يدر انه يفهم
معنى كلامه ونحن نقول ان الفعل المضارع مطلقا حقيقة في الحال عند الفقهاء ثم
استدل ذلك القائل على عدم انعقاد البيع بلفظ المستقبل بوجهين
الاول ان النبي عليه السلام استعمل فيه لفظ الماضي الذي يدل على تحقق وجود
فكان الانعقاد مقتصرا عليه والثاني لفظ المستقبل ان كان من جانب
البائع كان عدة لا بيعا وان كان من جانب المشتري كان مساوما
وفي كل واحد من الوجهين نظر اما في الاول فلانه منقوض بانعقاد البيع بلفظ
المستقبل بنية الحال لانه على تقدير عامه يبقى انعقاد وقد ثبت ذلك
بالنقل الصحيح واما في الثاني فلان كل واحد من مقدمته في معرض
المنع ثم ان تخصيص العدة بجانب البائع والمساومة بجانب المشتري
تخصيص من غير مخصص كما لا يخفى وقد مر الفرق وهو الذي ذكر
في كتاب النكاح بقوله لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح
واما الفرق بان النكاح لا يخلو ايضا عن تقدم الخطبة والخطبة وما يدل على ان
المراد به اي بلفظ مستقبل الحال اما البيع فيقع بغتة فيجعل لفظ المستقبل
عن غير مذكور ثمة فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي النكاح كذلك
يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب من ابنه الصغير اذا اشترى
منه قلت ذلك اي كون الاب في الصورة المذكورة متوليا لطرفي
البيع كلام ظاهري والتحقيق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما هو
قبض عن قبض الشراء من كتاب البيوع بقوله اشترى من غيره لابنه
ثم بلغ الابن فهو القبض للاب كما كان لانه عاقد من جهته فيقبض بحكم

انه

انه عاقد فيبقى بعد بلوغه ولو اشترى له من نفسه ثم بلغ لم يبق للاب
حق القبض ويقبض الابن بنفسه لانه انما يصح هذا العقد على اعتبار ان الابن
عاقد عن نفسه بعبارة وليه وحقوق العقد ثابت له ويصير الابن
كالرسول والنائب عنه في ذلك والنائب انتهت بالبلوغ انتهى
كلامه وبهذا ظهرت فائدة القائلة ان الواحد لا يتولى في البيع بامره غير
منقضية بالصورة المذكورة وان قولهم ان حقوق العقد في البيع يرجع
الى المباشر ليس على اطلاقه حتى يلزم شيء وهو انه ما ذكر المصنف
في كتاب النكاح انما يدل على انعقاد بلفظ الامر وذلك غير مختص به فان البيع
ايضا ينعقد به على ما مر ودل عليه قوله اوخذ بكذا لا يقال ثبوت البيع في
الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق العبارة فلا يثبت بها كون
الامر شرط العقد لانا نقول ثبوت النكاح في الصورة المذكورة فيما سبق
بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه ايضا شرطا للعقد نعم قد ينعقد
النكاح بغير لفظة الامر من المستقبل كما اذا قال انزوجك على الف
فقال زوجتك على ذلك وبه يفارق البيع الا ان المصنف لهذا في كتاب
النكاح وقد مر منا كلام يتعلق بهذا المقام وقوله رجب انعقاد البيع بهذا
اللفظ غير مختص بما اذا صدر عن البائع كما ان الاخرين فان البيع ينعقد
به ايضا اذا قال المشتري في جواب من قال بعت منك هذا وغرض المصنف
من هذا الكلام جواب عن سؤال مقدر حاصله ايراد النقض على قوله
لا ينعقد البيع بلفظين احدهما لفظ المستقبل بانعقاد البيع بقوله خذه
بكذا ووجه الجواب ظاهر الا انه قدم في تقرير الجواب بيان حال الثالثين
اللفظين الاخرين لا من هذا الباب تابعا لمبنى الجواب وتابعا له فافهم هذا

مطلب
المسئلة المذكورة في شرح الزيادات
من الخصم المقدور به مقدم

من شراح الكتاب حيث افتقروا
على بيان ان انعقاد البيع لا ينحصر
في لفظ بعت والشريت بل الاولى ما
دل على ذلك ينعقد به مسلم

قد خفي على الناظرين في هذا المقام او خفي بكذا يعني بعت بذلك فخفي لانه امر
بالاخذ بالبدل وهو لا يكون الا بالبيع فيثبت اقتضاء في معنى قوله بعت
والشريت يعني ما ذكر من الامثلة في معنى قوله بعت اذا كان صادرا عن
البايع وفي معنى قوله اشتريت اذا صدر عن المشتري وهو ظاهر في المثال
الاول لانه علما حاله صالح لان يصدر عنها واما في المثالين الاخيرين فباعتبار
ان الواقع موقع الشرط وهو لفظا اعطيت وخذ صالحان لان يصدرا عنهما
ولما فيه من نوع خفاء اسقط بعضهم قوله واشتريت واقتصر على
ان يقال يعني قوله بعت لانه يؤدي معناه والعبرة في العقود للمعنى ثم ان
المراد من كون الالفاظ المذكورة في معنى بعت واشتريت قيامها مقامهما
في عقد البيع ولذكر علته بقوله لانه يؤدي معناه اي يؤدي كل واحد من
الالفاظ المذكورة يؤدي معنا يقوم هو مقامه من لفظي بعت واشتريت
فانه لو كان لفظ المعنى في الموضعين بمعنى واحد لكان ما ذكر تعليل الشيء
بنفسه والمعنى هو المعتبر في متن العقود يعني العقود الشرعية الا ترى
ان الكفالة تشترط بدنا الاصيل حوالة والحوالة تشترط مطالبة الاصيل
كفالة ولا ينتقض الطلبة المذكورة بعقد المفاوضة لان المعتبر فيه ايضا
معنى العقد ولذكر قالوا ان بينا جميع ما يقتضيه بعقد الا انه تعبير لا
يهتدي اليه العوام فذهبوا الى اعتبار لفظ تفسير الامر ومن ذهب
الى استثناء عقد المفاوضة من الطلبة المذكورة ثم قال فيه بذلك
يعني بيان اسم الاثنان لان بعض العقود قد يحتاج الى اللفظ ولا ينعقد
بدونه كما في المفاوضة اذا لم يبينا جميع ما يقتضيه فقد اخطأ من وجه
اما اولا فلما قررناه من عدم صحة الحاجة الى الاستثناء المذكور بل عدم

الصحة

الصحة له واما ثانيا فلانه لا دلالة في اسم الاثنان على التخصيص المذكور
وذلك ظاهر واما ثالثا فلان الشرط الذي ذكره اخرج المثال المذكور
عن صلاحية التمثيل به لانه حينئذ لا يكون معنى عقد المفاوضة ما يناسبه والمقام
في عدم انعقاد بعض العقود بانيان معنا مجردا عن لفظ واما رابعا
فلان مفهوم آخر كلامه وهو قوله اذا لم يبينا جميع ما يقتضيه يبطل
منطوق اوله يعني دعوى الاستثناء لان المفهوم منه انه اذا بينا ذلك ينعقد
المفاوضة بلا حاجة الى لفظها وعلى هذا الاحكم تلك الطلبة ولكان هذا القائل
غافلا عن قول المصنف في كتاب الشركة حتى لو بينا جميع ما يقتضيه
يجوز لان المعتبر هو المعنى فان تعليله بتلك القاعدة صريح في بطلان الاستثناء
المذكور وما ذكر القائل المذكور ومن حذى حذوه الا ما في الايضاح
من قوله وهذا اطلاق في جميع عقود الا في المفاوضة لانها لا تنعقد
الا بلفظ المفاوضة ولهذا اي لاجل ان المعنى هو المعتبر في العقود الشرعية
ينعقد البيع الفعلي بالتعاطي من لفظ الايجاب والقبول والشرط فيه
الاعطاء من الجانبين عند الشمس الائمة الحلواني وهو اختيار القاضي
الامام ابي الحسن علي السغدي واشار محمد في الجامع الصغير الى ان تسليم
المبيع يكفي في تحققه وفي الخلاصة والاعطاء من احد الجانبين بعد عند
البعض منهم الشيخ الامام ابو الفضل الكرماني مع بيان الثمن بيع
يعني تسليم المبيع على وجه البيع والتمليك بدون بيان الثمن في الخبز واللحم
بيع وفيما سواهما كالصابون والخف لا وفي الخانية وقال بعضهم احدهما يكفي
وفي شرح مختصر القدوري للزاهدي قال بكم بيع فغير حنطة فقال اعتبر
له فقبله له فبيع وكذا لو قال مثله في القصاب فوزنه وهو ساكت

ثم امتنع من دفع الثمن واخذ اللحم او دفع الدرهم وامتنع القصاب من
وزن اللحم اجبرا على القاضي عليه قلت فثبت بهذا ان مبيع التعاطي
كما يثبت بتقابض البدلين يثبت احدهما ايضا كان على وجه الشراء
نص عليه صدر القضاة وغيره انتهى كلامه ثم ان مشايخ
اختلفوا في بيع التعاطي فقيل لا يجوز الا في المحقرات السخا وبه
اخذ الكرخي والقدوري وقيل يجوز في الكل واليه اشار محمد في
الجامع الصغير وعليه قول المصنف في النفيس وهو ما يكثر
ثمنه كالدقيق والدواب والخسيس وهو ما يقل ثمنه كاللحم والخبز
قوله وهو الصحيح رد للقول بالفرق بين النفيس والخسيس واما
الاحتراز عن القول المذكور فقد حصل بقوله في النفيس
فافهم الفرق فانه دقيق ولذلك خفي على الشراح لتحقق المراضاة المعتبرة
في حقيقة البيع المشروع لكن على انها شرط في تحققها لا على انها مقوم
منها كما توهم واذا تحققت ان جهة اعتبار التراضي في البيع هي
الشرطية دون الركنية فقد ظهر لديك انه لا يندفع لذلك البيان
الناقشة بان البيع كيف ينعقد بالتعاطي بلا ايجاب وقبول
وهما ركنا البيع والشيء لا يتحقق بدون ركنه نعم تندفع بما اشار
اليه بقوله ولهذا ينعقد بالتعاطي معناه التعاطي يدل
على الايجاب والقبول مثل بعت واشتريت وان ركن
البيع في الحقيقة هو القدر المشترك بين البدلين اي الامر
الدال على المبادلة على وجه التراضي فلا يلزم من انعقاد البيع
بالتعاطي تحقق الشيء بدون ركنه ثم ان ما ذكره بعبارته تعليل

لانعقاد

لانعقاد البيع بالتعاطي وباشارته تعليل لصحة عدم الفرق بين
النفيس والخسيس تقريره الاول ان المعتبر في الباب وجود
التراضي الا انه لما كان امرا باطنا اقيم الايجاب والقبول مقامه
دلالة على الرضا والتعاطي او دل على الرضا منهما وتقريره الثاني ان وجه
قيام التعاطي مقام الايجاب مشترك بين جنس النفيس و
الخسيس بلا فرق فلا وجه للتفرقة بينهما بانعقاد البيع بالتعاطي في احدهما
دون الآخر بقي منها شيء وهو ان لا تاثير لتحقق المراضاة في انعقاد
البيع على ما مر بيانه انما تاثيره في كونه مشروعا فلا حاجة الى التعليل
المذكور ويمكن ان يقال ان مساق الكلام اقتضى ذلك
وذلك انه لما قال والمعنى هو المعتبر في العقود الشرعية يعني في
ثبوت حقيقتها على وجه الكمال كان مقتضى ذلك ان يكون المراد من
انعقاد البيع بالتعاطي الذي ذكره بقوله ولهذا ينعقد بالتعاطي
تحقق تمام حقيقته به فاحتيج الى بيان تحقق الوصف المعتبر فيما ذكره
ذلك القول تتميما للتعليل السابق وبيع المكره وان كان منعقدا لكنه
غير تام كيف وهو فاسد واذا اوجب احد المتعاقدين بايعا
كان او مشتريا البيع في اسناد الايجاب الى ما يعم المشتري
اشارة الى ان الايجاب هو الاول من شطري العقد بايعا كان الموجب
او مشتريا على ما ذكرناه فيما سبق وفي اضافته الى البيع اشارة
الى انه انما يسمى ايجابا لكونه التزاما للبيع واثباتا له الا انه لما لم يكن بحكم
الشرع كان للآخر خيار في الالتزام والاتمام فان التزم وقبل
ما اوجبه يسمى القول الصادر عنه قبولا ومن لم يقف على الاشارة

الاجرة قال وسمى ما تقدم من كلام العاقدين ايجابا لانه يثبت للآخر
خيار القبول فالآخر بالخيار الثابت له بحكم الايجاب صاحبه كما توهم
اذ لا دخل له فيه نعم الايجاب مدخل في تمكينه من القبول والفرق
بينهما ان شاء قبل البيع على الوجه الذي اوجبه على ما ذكر الوجه الذي
في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او حكما كمجلس بلوغ الكتاب
او الخطاب على ما سيأتي وفي القيد المذكور نوعين يقين لكون خيار
القبول مشروطا بقيام المجلس وتلويح الى ان القبول الصادر عن احد
العاقدين في آخر المجلس ينضم الى الايجاب الصادر عن صاحبه في
اوله بناء على ان المجلس جامع للمتفرقات وان شاء رده صريحا او دلالة
ولو بالسكوت الى انقضاء المجلس وفي الفصل بين المعطوفين با
لطرف السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني به فان الرد السكوتي
لا يكون في المجلس لما عرفت ان تحققه بانقضاء المجلس وهذا الخيار الثابت
للآخر خيار القبول وهو عنه عفونا الى آخر المجلس خلافا لشافعي
فانه قال هو على الفور ولا فرق فيما قاله كما توهم لانه وان نفى امتداد
خيار القبول لكنه يثبت خيار المجلس فالخبر به ذلك انقضاء يلزم
حكم العقد وفرق احد البدلين عن ملكه ودخول الآخر والمراد من
اللزوم الثبوت الاضطراري سواء كان في معرض الزوال او لم يكن
فلا يرد ان يقال ان اللازم حينئذ ثبوت حكم العقد لا لزومه
فان اللزوم امر آخر وراء الثبوت وله شرائط مخصوصة
ان صادفها يتحقق والا فلا من غير رضاه فيتضرر به وموضوع
النفي بنفي الرضا لكفايته في المقام والا فالاختيار ايضا منتف

2

حينئذ في لزومه حكم العقد فلا يتجه ان يقال كانه لم يفرق بين
الرضا والاختيار والاحقه ان يقول من غير اختيار منه ولانه
موضوع ما ذكر فان قلت السلام في خيار القبول والتفاق
تعين كل منهما فاللازم على تقدير المذكور احد الامرين لزوم حكم
العقد او لزوم بطلان الايجاب لا الامر الاول بعينه قلت
بل السلام في توقف الشطر الثاني للعقد المسمى بالقبول على
خيار الآخر من العاقدين لا في توقف القبول الذي تقابله الرد
لانه غني من البيان كيف وهما من افعاله الاختياري واما الشطر
المذكور فيجوز ان لا يكون منها غايته ح لا يزيد على المعنى المعتبر في
اطلاق لفظ القبول عليه او لا يطلق ذلك اللفظ عليه وبهذا البيان
تبين ان ما ذكر في بعض الشروح في تقدير التعليل المذكور بقوله
لانه لو لم يكن مختارا في الرد والقبول لكان مجبورا على احدهما وانتفى
الرضى فيما فرضناه تبيعا لم يكن بيعا من الشروح كالضب من
النون وان لم يقبل ايجاب احد متعاقدين الحكم يعني حكم العقد بدون
انضمام قبول الآخر اليه فان قلت لم يسبق بيان عدم افاق الايجاب
وحده حكم العقد فما وجه قوله هنا قلت نعم لم يذكر ذلك
المعنى صريحا لكنه فهم من قوله لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم
العقد فانه قد دل على عدم استقلال الايجاب في حكم افاق العقد
دلالة ظاهرة فكلمة حب ان يرجع عن ايجابه ما لم ينضم اليه قبول
الآخر كلمة عن ابطال حق الغير يعني الحق اللازم منه سواء
كان حق التملك كالذي يثبت للاب في مال ولده فانه له ان

يبطله باخراجه عن ملكه مثلا او حق الملك كالذي يثبت للموهب
له في الموهب فان للواهب ان يبطله بالرجوع قبل اخذ العوض
لعدم تاكده ولزومه بعد وبهذا التحقيق اندفع ما قيل سلمنا ان ايجاب
احدهما غير مقيد بالحكم وهو الملك لكن حق التملك لم ينحصر في ذلك
فان حق التملك يثبت للمشتري بايجاب البايع وهو حق
للمشتري فلا يكون الرجوع خاليا عن ابطال حق الغير واما الجواب
بان الايجاب اذا لم يكن مفيدا للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبايع
وحق التملك للمشتري ان سلم ثبوته بايجاب البايع لا يمنع الحقيقة
لكونها اقوى من الحق لا محالة فليس بجواب لما فيه من الاعتراف
بعدم تمام التعليل المذكور فان مبناه على تسليم ان في الرجوع عن
الايجاب قبل ان ينضم اليه القبول ابطال حق المشتري
الا انه لا يعارض حق البايع لقوته وهذا كما ترى رجوع الى وجه
آخر لا تصحيح لما ذكره المصنف اذ ان المنع الضمني الذي اشار اليه
المجيب بقوله ان سلم ثبوته بايجاب البايع بشيء لانا نعلم قطعا
انه لولا اجابته لم يتمكن المشتري من تملكه فله مدخل غايته غير تام في
سببيته ولا حاجة الى ذلك بل نقول لا حاجة الى اصل السببية التوقف
ايضا فان منع السؤال على لزوم ابطال حق الثابت للغير بعقب
الايجاب بالرجوع عنه سواء كان للايجاب في ثبوت ذلك الحق
لصاحبه مدخل ام لا فالمنع المذكور مناقشة لفظية بتدفع بتبدل
حرف السبب باداة الظرف واما السؤال بطريق المعارضة
بان يقال لما يتعلق به حق المشتري وجب ان لا يتمكن

من

من استرداد لتعلق حق الغير وكالمكفول عنه اذا ادى المال
الى الكفيل قبل ان يعطي الكفيل الى المكفول له شيئا فانه لا يتمكن من
استرداد ما ادى اليه لتعلق حقه به فمدفوع بان مبناه على القياس
مع الفارق لان الثابت للغير وكذا الكفيل حق لازم غير قابل للابطال
على ما حقق في موضعه بخلاف الثابت للمشتري فيما نحن فيه على ما عرفت
وانما عبّر ببيان امتداد على وجه التاكيد لمكان الخلاف فيه
على ما ذكرنا سابقا لا بيان ان امتداد ليس الا لوجه الذي عقبه
به ضمن تتميم ان يقال لم سبق بيان اصل الامتداد فما وجه الاخبار عن
سببه على وجه الانحصار وظهور انه من المناقشة في بادي
النظر ترك بعضهم اداة التاكيد الظاهر في الانحصار ثم ان الفصل
المذكور مسندا الى خيار القبول على ما افصحت عنه عبارة الكافي
والامتداد له حقيقة وذلك ظاهر فلا بد من المصير الى التجوز
في الاسناد وكون المعنى ويبقى خيار القبول الى آخر المجلس يعني
مجلس المتعاقدين وقد مر الكلام بمنطوقه على امتداد الخيار ومفهومه
على انتهائه عند انتهاء المجلس والتعليل الذي ذكره بقوله لان المجلس
ناظر بعبارته الى الاول وباشارته الى الثاني فكانه يقول لما كان امتداد
بامتداد المجلس فلا يوهم بتنهي بانتهائه له جامع جمعا حكميا للتفرقات
من الافعال وهذا اصل كبير لمكاسر وعليه عليه كثير من المسائل
فان عبّر تفريع على ما ذكر ساعة اراد بالساعة معناها العرفي
لا مصطلح اهل النجوم ساعة واحدة حكما كان يكفيه
ان يقول لان عبادات المجلس اعتبرت ساعة

واحسن الا انه قدم منشاء ذلك الاعتبار تقريبا له من
القبول وتقريره في القبول ثم ذكر فايدته بقوله دفعا للعسر
عن المكلفين وتخفيفا لليسر عليهم على وفق ما امر الله تعالى
في كتابه الكريم حيث يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
من شراح الكتاب من قال يجوز ان يكون قوله وانما يمتد الى آخر
المجلس الى آخره جوابا عما يقال ما وجه اختصاص خيار الرد والقبول بالمجلس
ولم يبطل الايجاب عقيب خلوه عن القبول او يتوقف على وراء المجلس
وتقريره الجواب ان في ابطاله قبل انقضاء المجلس عسرا بالمشتري
وفي اتمامه فيما وراء المجلس عسرا للبايع وفي التوقف على المجلس
سترا لهما جميعا ولا يخفى ما فيه من وجوه الخلل تقريرا وتحريرا اما
الخلل في تقرير الكلام فلان ما ذكره انما يتمشى ان لو كان المعتبر ساعة
ساعة واحدة بمجلس البيع خاصة لا منشاء على ان يكون المراد من
العسر واليسر المتعاقدين وليس كذلك وقد عرفت انه ليس كذلك
وبعد التنزل وبعد التنزل عن هذا القايل ان يقول سلمنا ان في
ابطال الايجاب قبل انقضاء المجلس عسرا للقابل لكن لا نسلم
ان في اتمامه وفيما وراء المجلس عسرا للموجب لما عرفت انه له
ان يرجع عن ايجابه فخلوه عن ابطال حق الغير واما الخلل في تحريره
المرام فلان قوله او يتوقف على ما في وراء المجلس ليس بصحيح
لانه خلاف المراد فانه مفهوم بحكم تعديته التوقف يعني
ان لا يتحقق خيار القبول قبل انقضاء المجلس والمراد عدم
انشاء امتداد عند انقضائه فاين هذا من ذلك ولانه

لم ينصب في اثبات عبارة الابطال على البطلان وعبارة الابقاء على البقاء لان المفروض
اولا بطلان الايجاب وثانيا بقاؤه وما لا ابطال الغير له وابقاؤه وفي تخصيص العسر بالمشتري
على تقدير بقائه فيما وراء المجلس لان مبناهما على اختصاص الايجاب بالبايع واختصاص القبول
بالمشتري ليس كذلك على ما عرفت فيما سبق ولان قوله وفي التوقف على المجلس سترا لهما ليس
كذلك لان السر للقائل في امتداد خيار القبول الى آخر المجلس لا في توقفه عليه فانه لا يستلزم ذلك
كما لا يخفى ومنهم من قال في تعليل امتداد خيار القبول ان المشتري يحتاج الى التامل والتروي
ان يهل يواقفه ام لا فجعل ساعات المجلس كساعات واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر ولا
يذهب عليك ان ذكر لا يصلح منشاء لاعتبار ساعات المجلس ساعة واحدة ولا امتداد خيار
القبول الى آخر مجلس نعم يصلح منشاء لامتداده مطلقا ولكن لا يتم به الغرض ثم انه في تخصيص
المشتري بالذكر اعلم ان خيار القبول من خواصه خذه من سبق ذكره من شراح الكتاب
وقد وقفت على ما فيه من المعدول عن منهج الصواب والكتاب الى الغايب كالخطاب من الحاضر
يعني في انعقاد البيع به حتى يعتبر مجلس بلوغ الكتاب لان تمام الافهام والتبليغ فانه يعرف عما
نحن فيه فكان لم يفهم معنى الكلام ولم يقف على المرام في هذا المقام من قال في تحقيق المقال
وبيانه ان النبي عم كان مامورا بالتبليغ الشرايع والاحكام الى كافة الانام وعامة الاعرب و
الاعجام وقد بلغ البعض بالكتاب فلو لم يكن هو كالخطاب لكان مقصرا في التبليغ وحاشا ما عن
ذلك وكذا الارسال الى الغايب كالخطاب من الحاضر فصله بقوله ولهذا وكان يكفيه ان يقول
الكتاب والارسال كالخطاب لئلا يذهب الوهم الى الكاين كالخطاب مجموع الكتاب و
والارسال على ان يكون المراد الارسال ارسال الكتاب وصورة الارسال على ما ذكر في
الخلاصة رجل قال للآخر بعث هذا العبد من فلان فبلغه من فلان فبلغه الرسول
او غير الرسول فقال اشتريت جاز ولو لم يقل بلغه فبلغه فقال اشتريت لا يصح ولو قال
بعته منه فبلغه يا فلان فبلغه رجل آخر جاز حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب الى الغايب

اذا كتب الرجل الى رجل غايب ويجلس اداء الرسالة اليه دون مجلس انشاء الكتاب و
ارسال الرسول ولو رجع بعد او بعد ما ارسل صح رجوعه سواء علم الرسول او لم يعلم
وفي الفتاوى القاضي الامام ولهما ينعقد البيع بالخطاب من الحاضر ينعقد بالكتاب
الى الغايب اذا كتب الرجل الى رجل غايب وكتب فيه بعت عبدي فلانا منك بكذا فبلغه
الكتاب فقرأه فقال قبلت ثم البيع بينهما وليس له اي للبايع بقرينة الاية ذكره ولا
فايدة في تعميمه للمشتري على لزم رجع الضمير الى الاخر السابق ذكره في قوله واذا اوجب احد
المتعاقدين البيع فالاخر بالخيار لان اخذ بعض المبيع لا يخ من ان يكون بكل الثمن وذلك
غير معقول ومع ذلك شمول الحكم بعدم الصحة له مقبول لعدم الشمول بالتعليل الاتي
ذكره ما له او ببعضه وسيأتي بيانه مدمجا في صورة قبول المشتري ببعض الثمن على المستثنى
عليه انشاء ولم يخ واذا اختصت هذا فقد وقفت على ان عين ظن رجوع الضمير المذكور
الى المشتري حيث قال في شرح المقام يعني اذا اوجب البايع في شيئين فصاعدا واراد
المشتري قبول العقد في احدهما لا غير فقد فسر الكلام بغير معناه ونزله على غير
معناه ان يقبل البيع بكل الثمن او ببعضه في المبيع المعقود واعتبار هذا القيد يفهم من
الاستثناء الاتي ذكره ولان يقبل المشتري ايضا المبيع في كل المبيع او بعضه ببعض
الثمن خص المشتري بهذا الحكم اذ لا وجه لتعميمه للبايع لان قبوله ببعض الثمن ايجاب صاحبه
لا يخ من ان يكون في بعض المبيع ومر بيانه مدمجا في المسئلة السابقة او في كله وذلك
غير معقول ومع ذلك شمول الحكم بعدم له غير مقبول لما ذكر فيما سبق وقال في الخلاصة
لو قال المشتري اشتريت منك هذا العبد بالفين فقال البايع بعت بالف جاز
البيع بالف كانه كان بعت بالفين وخططت عليك الفاء في المحيط اذا اوجب البايع
البيع في شيئين فاراد المشتري ان يقبل العقد في احدهما فالمسئلة على وجهين ان كانت
الصفقة واحدة ليس له ذلك وكذلك لو قال بعتك هذا العبد فقال المشتري قبلت

في نصفه

في نصفه لم يصح قال القدوري الا ان يرضى به البايع في المجلس كان يقول بعتك هذا
العبد بعشرة فقبل المشتري قبلت في نصفه ويرضى به البايع او يقول هذين العبدين بعشرة
فيقول المشتري قبلت في احدهما ويرضى به البايع ويكون هذا استثنا في ايجاب
من المشتري لا قبول لها فاذا رضي به البايع في المجلس يجوز قال وانما يصح مثل هذا اذا كان
للبعض الذي قبله المشتري حصة معلومة من الثمن كالعبد الواحد وقفيزين لان الثمن
ينقسم عليهما بالاجزاء فيكون حصة كل قفيزين ونصف العبد معلوما اما اذا كان الثمن
ينقسم عليهما باعتبار القيمة كما اذا اختلف العقد الى عبدين او ثوبين لم يصح العقد اذا
قبل المشتري في الاول والبايع في الثاني بتفرق الصفقة وهي ما ذكر في المغرب هرب العبد
اليه ثم في البيع ثم جعل عبارة عن العقد نفسه وفي الايضاح وتفريق الصفقة هي العقد
الذي سامحني في حق موجبه قال عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار معناه اما ان يكون متفاسخا
في اللزوم او يبقى اللزوم بشرط الخيار ووجه فقدان الرضاء بسبب التفرق هذا له لا يخ عن ضرر
سواء كان المبيع متعددا كالذي نحن فيه او واحدا اما على الثاني فظاهر لان الشركة في الاعيان عيب
واما على الاول فلان المرء قد يجيء بين شيئين في البيع او شراء وغرضه احدهما فيضرر بفوت الغرض ومن
شراح الكتاب من قال في بيان التضرر بتفرق الصفقة لان العادة فيما بين الناس انهم يقرنون
الجيد الى الردي في البياعات ويتخلصون عن ثمن الجيد لترويج الردي به فلو ثبت خيار قبول
العقد في احدهما لقبل المشتري العقد في الجيد وترك الردي فزال الجيد عن يد البايع باقل من ثمنه
وفيه ضرر للبايع لا محالة ولا يذهب عليك ان ما ذكره انما يتمشى على تقدير تفصيل الثمن من النقدين
عن ثمن الجيد لترويج الردي فلا يصح وجها لتضرره عنه ولعل ما ذكره وجه قوله لا يخ من عدم
نقده الصفقة بحكم تفصيل الثمن على ما استثنى عليه انشاء ولم يخ ان الظاهر من بيانه انه ظن
ان التعليل المذكور مخصوص بالمسئلة الاولى من مسئلتي التفرق وقد عرفت انه ليس بذلك
كيف وفيه اضلاء لثاني مسئلتي عن التعليل وليس مثله منه واثبات المعنى لا اداء
ثبين

العقد في احدهما وان رضي به البايع
لعدم رضاء الاخر يعني المشتري ولم
وهذا بخلاف ما لو ردت المشتري احد
المبيعين بالعيب بعد القبض لانه وان
كان فيه توجيه الصفقة على البايع الا انه
غير ممنوع عن التوجيه بعد تمام الصفقة
وفي الاول عن نفسه كذا في الرد قبل القبض
لان شيء التوجيه في العقود حيث كان قبل تمام
الصفقة ثم رد احدهما بالعيب بعد القبض وان
كان فيه ضرر بالبايع الا انه رضاه بهذا الضرر
بشبه في ضمن توليه العيب على المشتري بالرد و
القبول والقبض لان الاخر للمشتري منكر
ولم يرض البايع الا بالتفويت من ترك تمام
الصفقة

عند الايجاب ويكون البيان من الموجب اذ لا عبرة للبيان قبل الايجاب لاجتماع الرجوع
عن الاقرار في البيع بعد كما هو الظاهر من حيل بلا تفصيل الثمن عن الايجاب والبيان
من غير الموجب ولو عند ايجابه وذلك عن الايجاب ظاهر ثمن كل واحد من بعض المبيع المأخوذ
والمتروك اعم من ان يكون واحدا حقيقتين او متعددين حقيقتين او يكون احدهما
حقيقيا والآخر متعددا حقيقيا لا كل واحد من ابعاد كما يتبادر الى الوهم من اطلاق العبارة
اذ لا يلزم في جواز قبول البيع في بعض المبيع بيان ثمن كل بعض من ابعاد لا بل يجوز ذلك اذا
بين ثمن بعض ولم يبين ثمن سائر ابعاد مرادا كما اذا قال بعت هذا مقيدا بخمسمائة هذا
المشتبين وهذين بثلثمائة فان لصاحبه ان يقبل ايجابه التعريض فان قلت فعلى هذا التوجيه
لا يأتي الاستثناء المذكور ان يكون للمبيع شيئا واحدا اذا اما من شيء الا ويجوز ان ينتقض قلت
نعم ان كل شيء يجوز ان ينتقض الا انه ليس في الوقف بيان ثمن كل من المبيع الواحد فانه لا يقال
مثلا بعت هذا العبد بالعين نصفه بالف ونصفه بالف وانما قال الا اذا تعين ويجوز قبول
بعض المبيع بنصف الثمن وهذا ظاهر كما فيه تتميم البيع
البايع بالزائد من حصته من الثمن ان قبل المشتري الزيادة في المجلس ويتم محصه منه ان
لم يقبلها ويحمل كلامه فان قبلت البيع بالف مثلا ورد كل الفا اخرى يقتضي لتعرفه فان قلت
الكلام في قبول البيع في بعض المبيع ايجاب صاحبه في كله وما ذكرت على التقدير ايجاب
مبتدا من البايع قلت بل الكلام في اختيار البايع في بعض سواء كان ذلك الاختيار منه
قبولا وايجابا ولو سلم فيكفي لنا الاحتمال الثاني في تتميم صورة الاستثناء في جانب البايع ويجوز
قبول المشتري ببعض الثمن بعض المبيع واما الاحتمال الرابع وهو ان يقبل المشتري ببعض
كل المبيع فغير جائز على تقدير تفصيل الثمن ايضا لتعليل السابق ذكره لا يقال تفصيل الثمن
لا يكفي في جواز اخذ المتعاقدين بعض المبيع ببعض الثمن بل لا بد ذلك من رضى صاحبه له كما
ذكر في الخانية لو باع عبدين فقال بعتك هذين العبدين بالف درهم فقبل المشتري احدهما
لا يجوز الا ان يرضى البايع في المجلس وحصته من الثمن معلومة فيجوز ويكون ذلك عقدا

جديد

جديدا في الباقي ولانا نقول ذلك اذا لم تبين ثمن كل واحد وقد اشير اليه في تصوير المسئلة
حيث قال ترك تفصيل الثمن وكون حصة المأخوذ من الثمن معلومة ولا يقتضي ذلك
لانه قد يكون ذلك العلم حاصلا بالتفصيل حال المساومات قبل الايجاب ويشهد بما قلناه
من ان ذلك اذا لم يبين ثمن كل واحد ما ذكر فيه مفصلا لتلك المسئلة من انه لو قال بعتك
هذين العبدين هذا بمائة وهذا بمائة قبل المشتري البيع في احدهما ذكر في بعض المواضع
انه يجوز وذكر في الجامع انه لا يجوز الا ان يقول بعتك هذا بمائة وبعتك هذا بمائة فقبل
المشتري احدهما جاز اما اذا لم يعد لفظ البيع وان سمى لكل واحد ثمنا كانت الصفقة واحدة
فلا يصح قبول احدهما فان قلت فعلى هذا الشرط جواز اخذ بعض المبيع ببعض الثمن احد الامرين
تفصيل الثمن ورضى الآخر مع كون حصة المأخوذ من الثمن معلومة فكان حقه ان يقول
الا اذا تبين ثمن كل واحد ورضي به الآخر وحصته من الثمن معلومة قلت الكلام في كون
احد المتعاقدين مختارا في قبول اخذ بعض المبيع ببعض الثمن وذلك انما يكون اذا كان مستقلا
في ذلك الاخذ غير محتاج الى رضى الآخر فلا محال لاعتبار رضاه شرطا فيه فالشرط ما ذكر المص
خاصة ومن الكلام ما افاده لانه اي لان العقد الذي فيه تفصيل الثمن صفقتان هذا
على مذهب من قال ان اقل الجمع اثنان والا فتفصيل الثمن مطلقا لا يستلزم كون الصفقة
فوق الاثنين معنى لا لفظا لعدم تكرر لفظ العقد والبايع والمشتري لما فرق الصفقة
بتفصيل الثمن علمنا انه ليس من قصده ترويج الردي ببيعه مع الجيد او شراء الردي
لاجل الجيد فلم يكن في قبول بعضه ببعض الثمن ضرر به وان كان فيه ضرر فهو الذي رضي به
وان تبعه فلا يستحق النظر بدفعه ثم اما ذكر من تعدد الصفقة بتفصيل الثمن وهو قول ابي
يوسف ومحمد وهو موجب القياس وعلى قول ابي حنيفة له وهو موجب الاستحسان
وبه يفتى على ما نص عليه في الخلاصة ولا بد في تعدد الصفقة من تكرر لفظ العقد
وتفصيل الثمن على ما ذكر في شرح التلخيص الجامع في البيع ثلثة اشياء عاقد وعقد

وثمن والموجب لتعدد الصفة عند ابي حنيفة رح تفصيل البيع بان يتكرر قوله
بعت و اشتريت سواء اتخذ الثمن بان ذكر جملة ام تعدد بان فصل لكل جزء من المبيع
جزء من الثمن وسواء اتخذ العاقد بان كان البايع واحدا والمشتري واحدا ام تعدد من
الجانبين ووجهه ان لفظ العقد هو الركن في البيع فكان النظر الى اتحاده وتعدده اولى
من النظر الى غيره قال في الذخيرة وهو الاستحسان وهو الاصح وذكر في التحرير ايضا
انه المختار واما عند صاحبيه فالموجب للتعدد تفصيل الثمن سواء كان لفظ العقد
متحدا ام لم يكن وسواء كان العاقد متحدا ام لم يكن انتهى وانما قال في البيع ثلثة اشياء
لانه اراد الاشياء والذي لم يذكر المبيع فان وحدته وتعدده لا يظهر الا بوصف الثمن
وتعدده فالكل اذا قلت بعتها بكذا الا بتعدد هذا الكلام وهذا بكذا بتعدد المبيع واذا قلت
انه امتنع لان تعدده بحسب ذاته والا فالثمن اذا كان فوق درهم لا يكون الا متعددا اولم
يقل به احد من عقل عن هذا قال في شرح هذا المقام والعقد يحتاج الى مبيع وثمن وبايع
ومشتري وبيع وشراء وباتحاد بعض هذه الاشياء مع بعض وتفرقها يحصل اتحاد الصفة
وتفرقها واذا اتحد الجميع اتحدت الصفة وكذا اذا اتحدت سوى المبيع كقوله بعتها بمائة
فقال قبلت واتحاد الجميع سوى الثمن لا يتصور فيكون مع تعدد المبيع كان قال بعتها
بمائة فقال قبلت احدهما بستين والاخر بادبعين وذلك يكون صفة واحدة ايضا
لما ذكر في الكتاب واتحاد الجميع سوى المشتري كان قال بعت منكما بمائة فقالا قبلنا
كذلك وتفرق الجميع يوجب تفرق الصفة وتفرق المبيع والثمن ان كان بتكرير لفظ
المبيع فكذلك وكذا تفرقهما بتكرير لفظ الشراء كله قياسا واستحسانا واما تعدد البايع من
تعدد المبيع والثمن وكذا تفرق المشتري مع تفرق المبيع والثمن بدون تكرير
لفظ الشراء فيوجب التفرق قياسا لا استحسانا وقيل لا يوجب التفرق على قول ابي
حنيفة رح ويوجب على قول صاحبيه الى هنا كلامه كتب فان قوله كقوله بعتهما
بمائة

بمائة اذا اتحد سوى المبيع صرح في عدم وقوفه على واحدة المبيع وتعدده ثم ان في تحرير
المقام وتقريره المرام خلل وجوه الاول ان قوله وباتحاد بعض هذه الاشياء مع بعض
وتفرقها يحصل اتحاد الصفة وتفرقها كلها هو ظاهر لان الكلام في اتحاد الاشياء المذكورة
في حد انفسها كلا او بعضا لا في اتحاد بعضها مع بعض والثاني انه في موضع مخالفة القياس
للاستحسان لا غير اذا تعدد العاقد بايعا كان او مشتريا على ما عرفت فقوله واما تعدد
البايع مع تعدد المبيع والثمن ليس بذلك والثالث تمثيله لقوله كان قال بعتهما بمائة
فقال قبلت احدهما بستين والاخر بادبعين لما فيه تعدد المبيع والثمن ليس بصحيح
اذ التعدد فيه من جهة الثمن وان كان فيه تعدد من جهة المبيع على زعمه اذ لا غير
لتفصيله في القبول ولذلك لزم تفرق الصفة على قولهما ايضا انه لم يصيب في
استعمال لفظة التفرق في موضع التعدد وفي مواضع متعدد منها قوله وتفرق
الجميع يوجب تفرق الصفة لان التفرق يقتضي سبق الاتحاد والكلام في مطلق التعدد
كما لا يخفى ومنهم من قال في تفصيل المقام اذا اتحد العاقد والعقد والثمن
او الاكثر اتحدت الصفة وان تعددت الكل او الاكثر تعددت الصفة وتعدد العاقد
بان يكون البايع او المشتري اثنين وتعدد الثمن بان يقول بعت منكما هذا الثوب بين
هذا بكذا وبعت هذا بكذا وهذا لا يتصور مع اتحاد الثمن وقوله في الهداية الا ان
يبين ثمن كل واحد لانه صفقتان معنى لا يتم الا ان يخرج في تكرار اللفظ العقد لان
تعدد الصفة لا يحوجه بيان الثمن كل واحد فانه اذا تعدد الثمن واتحد العاقد والعقد
بان خاطب الواحد واحدا وقال بعت منكما هذه الثوب العشرة لكل ثوب
بعشرة كان الصفة متحدة نص عليه في المحيط الترجيح ما يوجب الاتحاد والاصل
اذا اذا تعارضت جهات اتحاد الصفة وجهات التعدد يعمل بالغالب انتهى كلامه
ومن التحقيق السابع قد اتضح ما فيه ايضا من الخلل حيث قال ان تعدد الاكثر تعدد

ما يقتضي عنه وعدد العقد اه منه

الصفة وهذا باطل قد يقتضي ان تقدم الصفة بتقدم الثمن وحده ولا تتقدم
العقد وحده فلا ينطبق ما ذكره لا على قول ابي حنيفة له ولا على قول صاحبيه
ثم ان بعض كلامه يناقض بعضه فان موجب قوله المتقدم ان تقدم
العاقد والثمن وحده العقد وموجب قوله في الهداية الان يتبين
ثمن كل واحد لانه حقيقتان معنى لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ العقد ان لا تتقدم
الصفة مع وحده العقد وهل هذا الا تناقض صريح ثم ان تعليل بقوله
لان به تتقدم الصفة لا يجري بيان ثمن كل واحد فانه اذا تقدم الثمن والعاقد
والعقد الخ غير تام لان الظاهر من عدم كفاية تقدم الثمن وحده والا
لا يلزم فيه توقف تقدم الصفة لبقائه احتمال آخر هو الظاهر بناء على الاصل
الذي قدمه وهو ان تتقدم الصفة بتقدم الثمن والعاقد واما استدراكه
على المص فمناؤه الغفول عن انطباقه على قول ابي يوسف ومحمد بدون
القيد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول ابي حنيفة ايضا معه عما ذكرنا
آنفا وعدم محل تعليله له فان تقيد تقدم الصفة يكون معنى باباه اذ لا
يكون تقدما لفظا ومعنى ايضا وبهذا تبين ان من قال في شرح كلام المص
اي الا ان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطأ في تعيين المراد ولم يصب
في تبيين المقام ليت شعري انهما هل غفلا عن لفظ المعنى واما غفلا عن
اللفظ وانهما قاما لما قد بين فيما سبق ان يرجع عن الجابه وهو باطلاقه
يتنظم ما يكون صريحا وما يكون دلالة لما ان له رجوع عنه صريحا وان تضمن
رده دلالة كما ان شاء رد وهو اشارة الى ان رد الايجاب تارة يكون صريحا
واخرى دلالة فان القيام دليل الاعراض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب
الرجوع صريحا والدلالة تحمل على الصريح بل اراد ان يبين ان قيام الموجب
عن المجلس

عن المجلس قبل انضمام القبول الى الايجاب رجوع عنه دلالة وان قيام
صاحبه اعراض عنه ورده دلالة فانقسام هذا الكلام بمجموع قوله
وان شاء رد وقوله فللموجب ان يرجع وانما زاد قوله عن المجلس
المعين بمعنى الذهاب اخراجا للمسئلة عن محل الخلاف وذلك ان الايجاب
لا يبطل بقيام احدهما ما لم يذهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام
ذكر في الخلاصة رجل قال لآخر بعت منك كذا فكذا فقام المشتري
ثم قبل او قام البايع ثم قبل المشتري لا يصح قال في المحيط هذا هو المذكور
في عامة الكتب وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في الباب من شرح
الجامع انه اذا باع وهو قاعد ثم قام البايع الا انه لم يذهب عن ذلك المكان
حتى قبل المشتري صح قبوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون القيد المذكور
للاحتراز عما ذكره في عامة الكتب قلت لانه يأباه التعليل اللاتي ذكره
فانه صريح في ترجيح ما في عامة الكتب فافهم هذا فانه دقيق سبقته
وبهذا التحقيق الرقيق قد اندفع ما عسى ان يخطر بالبال من ان المفهوم
من تقييد القيام بالقيد المذكور ترجيح ما ذكره شيخ الاسلام على
ما هو المذكور في عامة الكتب ومنطوق ما تمسك به من التعليل ترجيح ما
في العامة الكتب على ما ذكره شيخ الاسلام لانطباقه عليه وبينهما
تدافع ثم ان المجلس انما خص بالذكر اخراجا للكلام مخرج العادة
لا للاختصاص الحكم به فان البيع قد ينعقد وما قايان قال في شرح
الطحاوي ولو تبايعا واقفان ثم المبيع بينهما الا اذا ساد احدهما او كلاهما
بعد خطاب احدهما فبدو وجه الخطاب من صاحبه بطل فلما ينعقد
بقبول الآخر بعد ذلك قبل القبول الجمع قبل انضمامه الى الايجاب به

يتم العقد وانما حملناه على ذلك ليستقيم وان كان القيام مع القبول
فان الايجاب يبطل ح ايضا قال في الخانية لو قال البايع بعد الايجاب
رجعت فقال المشتري قد اقبلت كان الرجوع اولى وقال صاحب
المحيط في تعليل لانه قارن القبول ما يمتنع صحته وهو رجوع البايع عن
الايجاب يبطل الايجاب بالرجوع عنه ان كان القيام عن الموجب ولا
اعراض عنه ان كان من صاحبه ومعنى بطلانه خروجه عن صلاحيته لاعتبار
الشرع اياه شطرا للعقد لان القيام لا يذهب عليكم ان دلالة الاعراض والرجوع
في القيام غير مشروطة بالذهاب عن المجلس ولذا لم يذكره دليل الاعراض
والرجوع يعني ان قيام من القبول دليل الاعراض عنه وقيام من صدر
عنه الايجاب دليل الرجوع عنه لا ان قيام من القبول دليل الاعراض
والرجوع معا كما توهم من قال بهما اشارة الى دفع الايجاب تارة يكون
صريحا واخرى دلالة فان القيام دليل الاعراض والرجوع ولما توجه عليه
ان يقال انكم خصصتم الاشارة المذكورة لمن له القبول فيبقى حال الموجب
في نصف الابهام تداركه بقوله وقد ذكرنا ان الموجب الرجوع صريحا والدلالة
تعمل عمل الصريح يعني قد ذكر فيما سبق ان للموجب رجوع عن الحاجة صريحا
فعلم منه ان له رجوع عنه دلالة لحكم ان الدلالة تعمل عمل الصريح ولم يفهم ان
مقتضى اعتبار هذا ان لا يتعرض الحال من له القبول ايضا لكن اشتراكه
مع الموجب في العلة المذكورة فانه قد ذكر فيما سبق ان له رد الايجاب
صريحا كما ان للموجب الرجوع صريحا ثم ان مبنى منع العلة بوجهين عما في
قوله وانها قائم من الجمع لكل من العاقدين والا قالوا فتى على عارض
بان لا محالة بعد فكل لتخصيص تعليله باحدهما ثم قال فكل القائل قال قيل

الدلالة

الدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يعارضه ومهنا لو قال بعد القيام
قبلت وجد الصريح فيترجح على الدلالة اجيب ان الصريح انما وجد بعد
عمل الدلالة فلا يعارض وانت خبير ان الواجب المذكور لا يقطع عرق السؤال
اذ للسائل ان يبدل قوله لو قال بعد القيام قبلت بقوله لو قال عند
القيام قبلت كما عرفت مما نقلناه عن الخانية انه لا فرق بينهما في عدم الاعتبار
روح لا يخفى عليك ما ذكره والجواب القاطع سبق في السؤال الصادر
لحقيقة الحال هو ان الصريح انما يترجح على الدلالة العقلية المقابلة للعبارة
لا على الدلالة العقلية التي كلا من قيامها يترجح على الصريح قطعا عند قيام الموجب
بينهما ضرورة ان الفعل اول من القول بني عهنا كلام وهو ان قيام واحد المتعاقدين
اذا كان بالاكراه هل يبطل الايجاب ام لا لا تقال ينبغي ان لا يبطل لعدم الدلالة
ح على الاعراض والرجوع لانا نقول عدم الدليل لا يدل على عدم خصوصا اذا كان له
دليل اخر شامل للمادة المذكورة وهو عهنا ما ذكر الامام الزاهدي
في شرحه لمختصر القدوري حيث قال لان بالقيام يبطل المجلس الخيار المتعلق به
وله الضمير للعاقدين لا بد لا بل مع لان قوله فكل اشارة الى مجموع الاعراض
والرجوع ليس المراد ان لكل منهما هذين الامرين بل المراد على ما بيناه
سابقا ان لهما مجموع الامرين على هذا التوزيع الذي ذكرناه واما الجواز
الاشارة به الى شيئين وهو موضع الاشارة الى شيئين واحد فبقاؤه
على ما قبل ما ذكره وما تقدم وقد يجري الضمير في هذا مجرى اسم الاشارة
على ما ذكرنا اراد مجموع قوله وان شاء رده وقوله فللموجب ان يرجع
وهو لعدم كفايته في ان للعاقدين الاعراض والرجوع واه اصل اي صدر
من المتعاقدين في مجلس واحد الايجاب والقبول يعني المطلقين عن

شرايط الخيار فلا يتجه المناقشة بانهما قد يحصلان ولا لزوم البيع لوجود شرط
الخيار فما وجه قوله لزوم البيع ثم ان القضية المذكورة ليست كلية فلا يتجه
المناقشة بعدم لزومه بعد حصولهما لوجود خيار الكتمة لاختصاصه ببعض
المواد وانما آثر القضية الجزئية تنقيحا لتحرير محل الخلاف بيننا وبين الشافعي
في خيار المجلس فكانه قصد تجريد عماه عن الخلاف في مهنا بحث وعوانه اراد حصول
الايجاب والقبول مطلقا فذلك لا يستلزم تمام العقد فاي لزومه فانه وراء
التعاقد وهو وراء الانعقاد وان اراد حصولهما مقترنين الشرايط اللزوم
فلا وجه للاستثناء الاتي ذكره لان عدم خيار العيب وخيار الرؤية من جملة
شرايط اللزوم ويمكن دفعه بان يقال لمختار الثاني ويمنع عدم الوجه للاستثناء
وانما ذلك ان لو كان المراد من قوله ولا خيار لواحد منهما تفي الخيار عنهما بعد
ذلك وليس كذلك فان الظاهر ان قوله هذا تنصيص على رد الحكم بعد ايراد ما يرد
عليه التزاما وبهذا يندفع ما يرد على المقدمة الثانية ايضا من انه ان اراد
انه ليس لواحد من المتعاقدين خيار بعد لزوم البيع فلا وجه للاستثناء لان لزوم البيع
مضادة الرد على الشافعي في اثبات خيار المجلس المانع عن لزوم البيع ولما استشوان
يقال ان اردت لزومه بشرط الخلو عما ينفي من الخيار فمسلم الا انه لا ينفع التقريب اذ لم
يثبت بعد عدم مشروعية خيار المجلس المانع عن لزومه تداركه بالتنصيص
على الرد عليه فقال فلا خيار لواحد منهما لم يرد نفي جنس الخيار بل اراد نفي
ما يحتمل ان يوجد في كل بيع فلذلك حصر المستثنى في خيار العيب وخيار الرؤية فان
ما عداهما من الخيارات كخيار تفرق الصفقة وخيار الكتمة لا يمكن تحققه
في كل بيع فلا يرد النقض على الحصر المذكور وانما اكتفى بنفي ذلك النوع من
الخيار الكفاية في الرد على المخالف فان ما هو محل الخلاف منه الا من عيب

او عدم

او عدم رؤية فيه تنبيه على ان منشاء خيار العيب من قبيل اضافة
الحكم الى سببه وفي خيار الرؤية عدم الرؤية الا ان الرؤية شرط
وقولهم خيار العيب من قبيل اضافة الحكم وقولهم خيار الرؤية من
قبيل اضافة الحكم الى شرطه كما في صدقة الفطر فافهم الدقيقة فانها مما غفل
عنه القوم واصعبها فانها تنتفك في موضعها وقال الشافعي يثبت بعد تمام
العقد بانضمام القبول الى الايجاب لكل واحد منهما خيار الفسخ ما لم
يتفرق عن محلهما بدنا وفي الطريقة او يقطعا الخيار وليس للمشتري
ان ياكله ان كان طعاما او يتصرف فيه بالبيع او غيره وقيل التفرق
او قطع الخيار قولهم خيار المجلس من قبيل اضافة الحكم الى شرطه وموجب
ذلك ان يزول المجلس الا ان مقتضى قول القائل به ما لم يتفرقا عن المجلس ان
يزول بزواله لانه يزول بذهاب احدهما عنه مع ثبات الاخر فيه ولا يوجد
في هذا التصور تفرقهما عنه لقوله عليه السلام على ما رواه الثاني من حديث ابن
عمر رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وفي رواية البيهقي في سننه اتيا رجل
ابتاع من رجل بيعة فان كل واحد منهما بالخيار حتى يتفرقا من مكانهما الا ان يكون
صفقة خيار ولا يذهب عليك ان تلك الزيادة يعني تقييد التفرق بقوله من
مكانهما يابى تاويلنا ولنا ان في الفسخ يعني فسخ احد المتعاقدين عقد البيع
بانا من عذر من عيب وعدم رؤية وتفرق صفقة ونحو ذلك كما هو موجب
القول لخيار المجلس ابطال حق الاخر وهو مكلف الثابت في احد البدلين تقريره
ان العقد لما تم بالايجاب والقبول ثبت الملك لكل واحد منهما والفسخ من اثرهما كان
ابطال حق ثابت للاخر بلا رضاه فلا يجوز كما بعد الافتراق عن المجلس وللخصم ان يقول
ان اردتم بالحق الثابت ما هو اللازم بخصوصه فسلمنا ان ابطاله لا يجوز ولكن لا نم

ان فيما ذكرنا من في الفسخ لخيار المجلس ابطاله فان ذلك على تقدير
عدم ثبوت خيار المجلس لكل من العاقدين وعلى الكلام الاتي وان اردتم
به ما هو الاعم من اللازم وغيره فلا نسلم ان ابطاله لا يجوز ويمكن ان يدفع
ذلك بان يقال ان الاصل في عقد المعاوضة ان يلزم حق الثابت لكل من المتعا
قدين والاصل لا يعدل عنه الا بدليل في خيار الشق الاول ونتمسك
في دفع المنع المذكور بذلك الاصل فان قلت اليس يكفي الحديث المذكور دليل
للعدول عن الاصل المنقوض قلت نعم لانه مؤول فلا يصلح لان
يقوض عليه في مخالفة الاصل المقدر في الاصول وتاويله ما اشار
اليه بقوله والحديث المنقوض يعني الخيار المذكور محمول اي متعين
حمله بحكمه ما في عبارة الحديث من الاشارة اليه على خيار القبول يعني الخيار الذي
يثبت لكل من العاقدين بعد الايجاب ويمتد الى القبول لا ما ذكره فيما سبق
بقوله وهذا خيار القبول كما تقدم لانه مخصوص باحدهما ذكره شرح
الطحاوي والخيار الذي وردت به السنة يعني قوله عليه السلام
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا هو بين قول البايع قد بعتك وبين قول
صاحبه قد قبلت منك وبيان ذلك انه اذا اوجب احد المتعاقدين البيع
فالاخر بالخيار ان شاء قبل وان لم يشا لم يقبل وللموجب خيار الرجوع
عما قال قبل قبول صاحبه وهذا الخيار ثابت ما لم يتفرق قولا بان قال
احدهما بعت وقال الاخر اشتريت لم يبق الخيار بعدها وفيه اي في الحديث
اشارة اليه اي الى ان المراد من الخيار الثابت لكل من العاقدين ما هو الثابت
بالاتفاق من خيار القبول والرجوع فانهما يعني البايع والمشتري متبا
يعان حقيقة حالة المباشرة للبيع لا قبلها ولم يعترض له

لظهوره

لظهوره وعدم الحاجة اليه لاتفاق الخصم فيما فيه ولا يعد ما في ذلك
ان الاحوال ثلثة قسم لم يوجد فيه ركن وهي حالة المساومة وقسم وجد
في احدهما دون الاخر وهي حالة المباشرة واطلاق اسم المتبايعين عليهما
قبل صدور الركنين وبعده بطريق المجاز واما قبله باعتبار ما كان وفيما
اذا وجد احدهما دون الاخر بطريق الحقيقة لا يقال البيع باق بعد
انعقاده فكيف لا يكون الاسم المذكور عليهما حقيقة بعد فراغهما عنه
لانا نقول ان الباقي بعد كلامهما احكم كلامهما شرعا لا حقيقة كلامهما
والكلام لان اللفظ البيع حقيقة شرعية في المعنى الشرعي الحاصل من
انضمام القبول الى القبول الايجاب وهو باق حتى يحتمل التغيير والانفساخ
وان زال لفظ الايجاب والقبول فانهما خارجان عن حقيقة
فلا ضرر في عدم بقاء حقيقة كلامهما بل لانا نقول بقاء البيع بعد
انعقاده انما يصح اطلاق البايع والمشتري عليهما حقيقة بعده فان
التبايع كالتناظر والتقابل لا يطلق حقيقة الا حالة المتلبس كما لا
يخفى على عارف اللسان او يحمله عطف على قوله محمول يعني ولو سلم ان
الحمل على ما ذكر غير متعين لكنه محتمل وتعيين ذلك في دفع ما
ذكرتم وذلك واضح وان خفي على من قال في شرحه هذا المقام
بعد تفصيله الاحوال والثالث حقيقة فيكون مرادا فيحمل عليه
او يحتمل ان يكون مرادا والفرق بينهما ان احدهما مرادا والاخر يحتمل
الارادة فيحمل الخيار المذكور في الحديث عليه لئلا يلزم المخالفة للاصل
المنقوض انفا فلا يتم استدلال المخالف لان مبناه على امرين احدهما
حمل التفرق على تفرق الابدان وثانيهما حمل المتبايعين على الفارغين

نعم معنى هما القايمان
نعم العاقدان واطلاق حقيقة
لانه لا دليل على عدم بقائها

عن عقد البيع فيمنع كل منهما بنهدم اصل الاستدلال ومن
ظن ان ذلك الاستدلال يتم بثبوت الامر الاول حيث قال
واستدل على ذلك بقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار
مالم يتفرقا فان التفرق عرض فيقوم بالجوهر وهو البدان
فقد اخطاء كيف ولو كان كذلك لما جاز التزامه عن اصحابنا وقد صح
ذلك عن ابي يوسف على ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار
قال ورجح عيسى بن ابان تاويل ابي يوسف وقال معناه ان احد المتعا
قدين اذا قال لصاحبه قد بعتك هذا العبد فله قبوله في المجلس
مالم يفارقه ولهذا الرجوع فيه قبل قبوله الاخر فان افترقا
قبل القبول وتم البيع لم يكن له القبول وانفسخ الايجاب فايدته
ان خيار القبول مقصور على المجلس دون غيره النهي ثم ان المص بعد
ما دفع الاستدلال الخصم بمنع احدى مقدمتين واول الحديث المذكور
على وجه تضمن فايدة مهمة اشار الى دفعه بمنع مقدمته الاخرى بقوله
والتفرق المذكور في الحديث بقوله عليه السلام مالم يتفرقا تفرق الا
قوال يعني والحال ان تفرق اي الذي تمسك به الخصم يمكن حمله
على تفرق الاقوال كما حمله عليه محمد والمراد من تفرق الاقوال تفرق البيعين
بالاقوال ومعناه ان البايع مثلا اذا قال قد بعتك هذا العبد فله الرجوع
عنه اما قبل قبول الاخر فقد تفرق هو والبايع وانقطع الخيار وبهذا
البيان ظهر ما في كلام من قال في شرح المقاصد وقوله والتفرق
تفرق الاقوال جواب عما يقال التفرق عرض فيقوم بالجوهر
والقائل لم يقول حمل التفرق على ذلك سيلزم قيام العرض بالعرض
وهو

وهو محال باجماع متكلمي اهل السنة فيكون اسناد التفرق اليهما مجازا فاوجه ترجيح
ترجيح مجازكم على مجازهم واجيب بان اسناد التفرق الى غير الاعيان سايغ
شايع فصار سبب شيوع الاستعمال فيه بمنزلة الحقيقة قال الله تعالى
وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الآية وقال لا نفرق بين احد من رسله والمراد
التفرق في الاعتقاد وقال عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين
فرقة وهو ايضا في الاعتقاد ومن الخليل حيث خلط بين الجوابين وارجع
الثاني الى الاول فتامل ثم ان يقول والتفرق تفرق الاقوال لا يصح جوابا
عما قاله الخصم التفرق عرض فيقوم بالجوهر وانما الجواب عنه بمنع عرضيته
فان الوصف قسم من الموجود في الخارج ووصف التفرق في الخارج غير ثابت
ولمنع قيامه بالاقوال على حد ما حل التفرق على تقدير الاحوال لما عرفت
المص تفرق المتبايعين بالاقوال فلا يجوز في الاسناد كما لا يجوز في المسند
وبهذا اندفع ما اورده واجاب عنه اي سؤال شيخي ولا الجواب
والله اعلم بالصواب والنظر الذي اورده على الجواب المذكور بقوله
ان المجاز ما صار ما يؤول اليه او ما كان عليه ايضا كذلك على ان ذلك
يصح على مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا على مذهب ابي حنيفة فان
الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده فبناه على توهم المجاز وقد
عرفت فساده ومع ذلك قوله باعتبار ما يؤول اليه مما لا ينبغي
ان يذكر بعد الخلاف فيه ثم ان العلامة التي ذكره بقوله على ان ذلك
ليس بذاك لان الترجيح الى صيغة الحقيقة المستعملة اولى
عند عدم مانع عنه وتحقق مانع وهو التجوز في المتبايعين مع
مخالفة الاصل على ما بين فيما سبق بقي ههنا معارضة الخصم بان يقال

رد صاحب الغاية

ان الصفقة بتعدد بيان ثمن كل واحد قلت قد بيناه ثم ان ذلك على القول الامامين
وهذه الملافية شاهد لذلك التخصيص فان قلت قد تفرقت الصفقة على البايع ايضا فينبغي
ان يكون له ايضا خيار قلت التفرق من قبله حيث امتنع عن بيان جملة القفزان فلم يكن
مقدورا وقيل فكانه راضيا وفيه نظر لان الرضاء فرع العلم وهو غير ثابت له بل الظاهر عدم رضاه
ان لا يتعدى الى الدار العلم فان قلت ينبغي ان لا يكون للمشتري ايضا خيار بناء على شراء الصبرة
بدون تسمية جملة القفزان يقع على قفيز واحد فكانه اشترى قفيزا من صبرة وثم لا يكون له
الخيار فكذا ههنا قلت المسئلة مجتهد فيها لا يعرف حكمها كل فقيه فكيف العامي فاذا لم يكن
المشتري علما بان العقد واقع على قفيز واحد وعلم الى ان يثبت له الخيار عند العلم نفي الكلام
في البايع لم يكن معذورا لا بجهة المسئلة الاجتهادية فتامل وكذا للمشتري الخيار لتفرق
الصفقة بل لعلة اخرى سنذكرها اذا كيل المبيع في المجلس او سمى جملة قفزانها فعدم الظرف
ههنا على خلاف ما تقدم لتقدم الكيل على التسمية فان حاجته الى تقييدية اقوى لانه
مما يمتد زمانه فالغالب عدم وقوعه في المجلس بخلاف التسمية فانها لا تحتاج الى زمان مديد واما
قيدها بالمجلس لانه ان علم مبلغ الجملة بعد انقضائه لا ينقلب العقد جايزا في الصحيح لان المفسد قد
تقرر بانقضائه قبل ازالته واعلم بذلك قبل انقضاء المجلس جاز العقد استحسانا لان حالة
المجلس جعلت كحالة العقد ولكن يتخير المشتري لانه علم ذلك الان فله الخيار يعني ان الثمن كان
مجهول القدر وانما انكشف الحال في مقدار الواجب عليه غنما في الحال فيتحقق لاجله كما اذا راه
ولم يكن راه وقت البيع وسمي هذا خيار تكشف الحال فان قلت كما ان الرؤية البيع مانعة
لثبوت خيار الرؤية كذلك الرؤية قبله مانعة فكان حقه ان يقول ولم يكن رواه وقت
البيع ولا قبله قلت الرؤية ههنا على كليتها في باب خيار الرؤية كناية عن العلم والعلم
قبل البيع يستلزم العلم وقت البيع فلا حاجة الى نفيه بعد نفي لازمه ومن باع قطيع غنم
كل شاة بدرهم الغنم اسم جنس والشات نوع منه فسد البيع في جميعها عندنا ههنا

ارح

اربع مسائل احدها في المكيلات والموزونات والثانية في العدديات المتقاربة والثالثة
في العدديات المتفاوتة كالاغنام ونحوها والرابعة في الذرعيات والثانية ملحقة بالاولى
والرابعة بالثانية وكل وجه على ثلثة اوجه اما ان بين عدد الاغنام والقفزان ولم يبين جملة
الثمن ولم يبين عدد الاغنام والقفزان وفي هذين الوجهين يجوز اجماعا لان المبيع ههنا معلوم
بالتسمية وقد تبين ثمن كل شاة وكل قفيز صار الثمن معلوما وكذا كذلك وان لم يبين جملة
الثمن ولا جملة الاغنام فالقفزان فعنده لا يجوز الا ان يعلم عدد الاغنام والقفزان في المجلس
وعندهما يجوز في الكل لان المبيع معلوم بالاشارة اذ الكلام فيما اشار الى القطيع ونحوه او الى
الصبرة ونحوه وكذا ثمن كل شاة وكل قفيز وطريق معرفة ثمن الكل قايم من غير ان يتقرر به
اصرار العاقدين وهو العدد الكيل وقيام طريق المعرفة لقيام حقيقة المعرفة في حق جواز
البيع كما لو باع عبدا بوزن هذا الذهب او بهذه الدراهم لا يجوز ولو كذا من باع ثوبا
مذارعة يعني شبر الذرع صح بذلك ولم يكتف بانفهامه من قوله كل ذراع بدرهم
كما اكتفي في بيع الصبرة والقطيع اهتماما وكان المقام موضع الاهتمام بناء على ان الذرع وصف
لا يقابله شيء من الثمن الا بذلك الشرط فلو لا اشتراطه لم يكن نظير المسئلتين السابقتين
فانهما في القدر وهو اصل لا بد في مقابلته من الثمن سواء شرط او شرط فتامل ولم يسم البايع
جملة الذراعات وقت البيع ثم انه وان علم بها في المجلس فهو بالخيار ان شاء اخذ كل ذراع بدرهم
وان شاء ترك وكذا كل معدود متفاوت انما قيد بالتفاوت لان حكم التفاوت حكم الصبرة
على ما بيناه انفا وتفسير المتفاوت من العددي على ما نقل في الخلاصة من ابي يوسف ما اختلف
احاد وانفق اجناسه وانفق احاد فهو عددي متقارب كالجوز والبيض ونحوهما والجهالة
فيه والجهالة يرتفع بذكر النوع والعقد لانك لا ترى بيضة تشترى بدانقا وشترى الاخرى
بفلس وعندهما يجوز البيع في الكل يعني كل المبيع قطيعا كان او ثوبا لما قلت من ان الجملة
بيدها ازالتها ومثلها غير مانع وعنده ينصرف البيع من الكل الى الواحد انما قلت

قد ذكر ابن عمر رضي الله عنه ان التفرق تفرق الابدان فالاخذ
بقوله اولى لان له فضل السماع والعلم باللسان وهو مدفوعة
لا بان حمله على التفرق بالابدان رد الى جهالة اذ ليس له وقت
معلوم وغاية معروفة فيصير من اسباب البيع المنابذة والملامسة
وهو مقطوع بفساده لان تلك الجهالة لا تنافي صحة البيع والا لما صح
مع خيار القبول لان غايته ايضا مجهولة بهذا المعنى كما لا يخفى بل بان
تاويله الراوي لا يكون حجة على غيره فلا يكون ردا لاحتمال الخ كيف
وقد روي عن النبي عم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما وكان
اصحابنا القائلين بان المراد من التفرق تفرق الاقوال تمسكوا
بهذه الرواية في معارضة الرواية التي تفسر التفرق بالابدان
على ما نقلناه فيما سبق من سنن البيهقي فتدبر ثم ان ما وقع في الاسرار
من المراد من الخيار المذكور في الحديث خيار الاقالة بدليل انه اضاف
الخيار اليهما فان الاقالة المبتداة تنعقد باختيارهما جميعا مردود لان
خيار الاقالة وان كان متعلقا بهما لكنها ليس بعقد بعد التفرق كما لا يخفى
والاعراض كل من البدلين عوض عن الاخر فالمراد من الاعراض ما يعم انواع
المبيع واضاف المشار اليها بالذات بينهما او بواسطة ظرفا غايته على
سبيل الاستخدام للمشتري خيار الرؤية على ما سيأتي في بابه وله وللبائع ايضا
خيار الكمية ذكر في الخانية رجل باع صنطة مجموعة في بيت او محفورة
في ارض والمشتري لا يعلم مبلغها ولا منتهى المحفورة ما لو كان الخيار اذا
علم ان شاء اخذها بجميع الثمن وان شاء ترك رجل قال اشتريت منك
الجارية على هذه الجارية ورأى البائع الدراهم التي كانت فيها كان له الخيار

لان

خيار الرؤية

لان في الخانية لا يوقف مقدار ما فيها من الخارج ويسمى هذا خيار الكمية لا
لان خيار الرؤية لا يثبت في النقود لا يحتاج لا لان الاشارة ابلغ اسباب
التعريف كما تقدم لان تعميمها لما يكون الى الطرف بابا من التقييد الا ترى ذكره
الى معرفة مقدارها ربوية كانت او غير ربوية فان الف ولاحتمال الربوا
على سبيل الاول انما هو عند مقابلتها بجنسها لا مطلقا فلا ينافي اطلاق القول
بصحة بيعها بلا توقف على معرفة مقدارها لان التوقف يقتضي الاطراد فعند
عدمه يصح تفسيره فيما قيل هذا انما يستقيم لو لم يكن الاعراض ربوية
اما اذا كانت فجهالة المقدار يمنع الصحة لاحتمال الربوا فغير مستقيم
ثم الاعتذار بان عدم التقييد لان ذلك مما يتعلق بالربوا وهذا الباب ليس
لبيانه مبناه على الغفول عن المسئلة الاتية القابلة بخلاف ما اذا باعه
كيسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوا فان قلت لم لم يتوقف نفي
الحاجة الى معرفة مقدارها تضمن بيان اغناء الاشارة عن تعريفه بطريق
الاشارة وذلك مختص به دون الوصف على ما ستقف عليه عن
قريب في جواز البيع بخلاف السلم فان معرفة قدر راس المال
شرط فيه عند الى فسعه لعه لان بالاشارة اطلقنا عن قيد الاضافة الى
الاعراض اعاد الى ما حرضنا به من ان مقتضى المقام تعميمها لما يكون الى طرفها
كفاية في لعط الكفاية نوع اشعار بان في الاشارة خصوصا اذا كانت بواسطة
الظرف من قصورها في تبليغ التعريف الى حد المعروف وتنبيه على ان
من قال في التعليل لانها ابلغ اسباب التعريف لم تنبه على ان المراد بها
من الاشارة الى الاعراض ما يعم الاشارة اليها مستورة في التعريف
التعريف للمراد تعريف المقدار يعني ان العوض اذا كان حاضرا عند العاقدين

وكذا لو تزوج حرة احرمت بح النفل للزوج ان يحللها عندنا خلافا له ان احرام
الامة صح ولزم اذا كان ذلك باذن المولى وكذا احرام الحرة لانها اذا وجدت محرما
لها ان تحرم بالنفل واذا صح ولزم لم يكن للغير ابطاله لان ابطال العمل حرام بالنص
وهذا كالامة اذا تزوجت باذن المولى ثم باعها المولى لم يكن للمشتري ابطال النكاح
ولنا ان الاذن انما يحتاج اليه لبقاء الاحرام لا للابتداء فانها لو احرمت بغير اذن
صح وله ان يحللها والبقاء في ملك المشتري والزوج فنفذ اذنهما ولم يوجد بخلاف
النكاح لان نكاح الامة يحتاج الى الاذن في الابتداء فانها لو تزوجت بلا اذن
لم يصح وقد وجد الاذن ابتداء هنا كذا قيل ولا يخفى ما فيه من القصور حيث لم
يتعرض فيما ذكر من طرف اصحابنا الثلثة للجواب عما تمسك به المخالف وهو حرمة
ابطال العمل والجواب عنه ان حرمة ابطال العمل في حق العامل مسلم لكنه واما في
حق غيره غير مسلم فانه يجوز اذا تعلق به حقه لان هذا عقد سبق ملكه هذا مسلم
لكنه عقد غير لازم للمولى رعاية بخلاف العقد في المقيس عليه فالتنويع في قوله
فلا يتمكن من نسخه غير تام وهذا من جملة الجواب التي ذكره من قبل اصحابنا الثلثة
كما اذا اشترى جارية منكوحة يعني المنكوحة باذن البايع ولنا هذا على ظاهر
التعبير انما يناسب اذا لم يكن المخالف من اصحابنا وقد قالا للبايع ان يحللها هذا
على ظاهر الرواية وروى ابن سماعة عن ابي يوسف ان المولى اذا اذن للعبد
في الحج فليس له ان يحلله لان اسقط حقه بالاذن فصار العبد كالحر الا ان للمشتري
ان يحلله لان الاحرام لم يقع باذنه والجواب الشافي على الروايتين ما نقلنا فيما
سبق بخلاف النكاح جواب عن قياس زفر لانه ما كان للبايع ان يفسخه لان
النكاح حق الزوج وقد ثبت باذن المالك فلا يتمكن من فسخه وان بقي ملكه
لتعلق حق العبد به كالرهن فانه ليس للراهن ولاية الاستمتاع لتعلق حق

سبق مما يلي

المرتهن

المرتهن له باذن الراهن والمشتري قايم مقام البايع بعد الشرى منه
فلذلك لا يكون له ايضا حق الفسخ واما هنا فقد اجتمع في الجارية حقان
حق الله تعالى في الاحرام وحق المشتري في الاستمتاع فيقدم حق العبد على حق
الله تعالى كما هو الاصل في مثل هذا على ما مر تفصيله لا يتمكن من ردها بالعيب
كما عرفت ان الاحرام غير مانع عن غشيانها عندنا فلا عيب ومن وهم انه عيب لكنه
يرتفع فقد وهم وذكر في بعض النسخ يعني نسخ الجامع الصغير او جامعها قال
فخر الاسلام البزدوي في شرحه يحتمل ان يكون هذا شكا من ابي يوسف
في الرواية والاولى ان يحللها بغير الجماع اختلف المشايخ فيه فكره بعضهم
التحليل بالجماع ولم ير بعضهم باسا فكان التحليل بغيرها اولى
لعدم الخلاف فيه ومن وهم ان ما ذكره المص هو القول الاول
حيث قال فكره بعضهم التحليل بالجماع تعظيما لامر الحج
وما اليه صاحب الهداية والاولى فقد وهم لعدم
الدلالة في اولوية قول على الكراهة في قول آخر مقابله
ولا مجال لحمل الكراهة على التنزيهية لانها
لا تقابل ما ذكره المخالف بقوله لا بأس
كما لا يخفى تعظيما لامر الحج جعل تعليل
القول تعليلا لما اختاره وضمنه
الاشارة الى انه قاصر عن افادة
الكراهة التحريمية والتنزيهية
لا يناسب المقام كما عرفت
شكرت بالله على تمام
الكتاب

عامه ابيات

عامه ابيات

ذلك من مذهب كذا هكذا م
عن نفس الذي جامع جامع

226

مشارا اليه عند العقد يعرف مقداره وان لم يعرف وزنه ان كان موزونا
وكيله ان كان مكيلا وزرعه ان كان مزروعا وعدده ان كان معدودا فان كان
تلك الجهالة لا تضر وما كان مبنى سياق الكلام على عدم قيام الاشارة مقام
تعريف الوصف توجه ان يقال ما بال جهالة الوصف الباقية بعد الاشارة
الى الاعواض فتداركه بقوله وجهالة الوصف فيه اي في العوض ثمنا كان
او مثمنا بعد ما صار مشارا اليه كما سيأتي منا انها يفضي الى المنازعة القوية
لان منشأها الابهام من جهة الذات وقد اندفع بالاشارة المعينة فتلك
الجهالة لا يمنع جواز البيع والاثمان اعلم ان الاموال ثلثة ثمن محض وهو
ما يكون مقوما للنفس ولغيره وسلعة محضة وهو ما لا يكون مقوما للنفس
ولا لغيره ودائر بينهما وهو ما يصلح ثمنا لا الحاق مؤجلا كالمكيل والموزون
وفي العدول عن العوض الشامل للمبيع الى الثمن نوع اشارة الى ان
المراد منه ما هو ثمن حقيقة كالدرهم والدينار ووضعا كالفلوس النافقة قالوا
النقدان والفلوس ثمن كيف ما ذكر لانها لا يتعين عندنا وثبت في الذمة
وعن الواو الثمن ما ثبت في الذمة وفي التحفة ان المبيع في الاصل ما يتعين
بالتعيين والثمن في الاصل ما يتعين بالتعيين وان كان قد سعلما بعارض
فيصير المبيع دينا كما في السلم ويصير الثمن عينا كما في البيع المقايضة ولك
ان تقول فالتعريف المنقول عن الفراء وكذا قاعدتهم القائلة قولهم
والفلوس ثمن كيف ما ذكر محمول عليه على انه كذلك بحسب الاصل فلا يرد
النقض بما في السلم من ثبوت ما ليس بثمن في الذمة وما في الصرف من
كون النقدين والفلوس مبيعا لما عرفت من ان كلا منها على خلاف
الاصل واكثر قواعد القوم وتفريعاتهم على وفق الاصل ومقتضى القياس

المطلقة

المطلقة عن الاشارة لا يتوقف صحة بيعه على كونه معروف الصفة على
ما عرفت قبيل هذا لا يصح يعني العقد بعدم الصحة وصف العقد الا انه اسند
الى منشائه وهو العقد عليه المطلق عن الاشارة الا ان تكون
معروفة الصفة وان لم يكن مذكورة ومن غفل عن هذه الدقيقة
قال لا بد ان يذكر بدل قوله لا بد ان يعرف القدر عدا كما اذا قال
بوزن هذا الحجر ذهب ثم علم به جاز وله الخيار يعني خيار الرؤية او
كيلا بعت بعشرة او وزن كما اذا قال بوزن هذا الحجر ذهبا قال
الزاهدي درهما في شرح المختصر ولو اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا ثم
علم به جاز وله الخيار يعني خيار الرؤية او كيلا كما لو قال بعت بملاء هذا
القفيز درهما والصفة لكونه تمارا او سمسما قدرا لان التسليم يعني تسليم
الثمن واجب بالعقد فانه يوجب دخوله في ملك البائع فيجب تسليمه
على المشتري وهذا الجهالة يعني جهالة القدر والصفة كلاهما واحدا احدهما
مفضية الى المنازعة المانعة عن التسلم فيمتنع التسليم بسببها ولك
جهالة سواء كانت في المبيع وفي الثمن هذه صفتها يعني من شأنها الافضاء
الى المنازعة المانعة عن التسلم يمنع الجواز يعني صحة العقد لافضائها
الى فساد العقد عن المقصود فان شرعية الاسباب لقطع المنازعات
فالبيع المؤدي الى المنازعة يعود على موضوعه بالنقض والفساد فلا
جرم يفسد هذا المذكور هو الاصل في بابنا هذا تقديره ان التسليم واجب
بعقد البيع فكل جهالة لا يؤثر في التسليم لا يؤثر في العقد جهالة
القيمة والبصرة وموضع العقد فاذا كان الاعواض مشارا اليها امكن
تسليمها وان لم يعرف قدرها والاثمان المطلقة لا يمكن تسليمها فلم يصح الابد

ان الطرف قدرها ووضعها ليكون التسليم قال القدوري ما تعين بالعقد
فهو مبيع وما لا يتعين فهو ثمن الا ان يقع عليه البيع ثم قال الدراهم والدنانير
اثمان ابدا والاعيان التي ليست من ذوات الامثال مبيعة ابدا والمكيلات
والموزونات والعدديات المتقاربة بين مبيع وثمن فان قابلها الدراهم
والدنانير فهي مبيعة وان كان في مقابلها عين وان كان المكيلات والموزونات
معينة فهي مبيعة وثمن وان كان غير معينة فان استعمل استعمال الاثمان بحرف
الباء او على ما يصير ثمنا وان قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد لا يصح
بطريق السلم قال الامام صواهر زاده في شهادات الجامع المكيل والموزون
اذا لم يكن معينا فهو ثمن دخل عليه حرف الباء او لم يدخل والفلوس بمنزلة الدراهم
والدنانير غير انها لا ينفكان عن الثمنية لانها تتخصصان لها وكذا معنى قوله والاعيان
التي ليست في ذوات الامثال مبيعة ابدا انها لا تنفك عنها لانها تتخصص لها كما
توهم من قال وينقسم كل منهما يعني من المبيع والثمن الى محض ومتردد فالمبيع
المحض هو الاعيان التي ليست من ذوات الامثال لا الثبات الموصوفة وقعت
في الذمة الى اجل بدلا عن غيره فانها اثمان وليس اشتراط الاجل لكونه ثمنا بل
يصير ملحقا بالسلم في كونه دينا في الذمة والثمن المحض هو ما خلص للثمنية
كالدراهم والدنانير والمتردد بينهما كالمكيلات والموزونات وعدديات
المتقاربة المتقاربة فانها مبيعة نظرا الى الانتفاع باعيانها واثمان نظرا
الى انها مشتبهة للتقدير فان قابلها النقدان فهي مبيعة والثمن لان المبيع
لا بد له منهما وليس احدهما اولى بانه يجعل مبيعا وثمنا وان كانت اعني المكيلات
والموزونات غير معينة فان دخلت فيها الباء مثل ان يقال اشتريت هذا العبد
بكر حنطة قد وصفها كانت ثمنا وان دخلت في غيرها كان يقال اشتريت الكر بهذا

العبد

العبد كانت مبيعا ولا يصح الا سلما بشروط فاتحة عليه ان يقال ان مثل ما ذكرته في
كون المكيل والموزون متردد ابين المبيعية والثمنية جار في النقدين فانهما اذا
قوبلا بالعين يصيران ثمنا واذا قوبلا بمثلهما فهما مبيع وثمن كما في الصرف للعلة التي ذكرها بعينها
فالفرق بينهما بحكم ثم ان القدر المتقارب ليس من المقدرات وذلك ظاهر من يعرف
معنى المقدار نعم قد يعد هو من المثليات وكان القائل المذكور لم يفرق بين المقدار
والمثلي حيث قال الاعيان ثلثة نقوم اعني الدراهم والدنانير وكلما تشابه و
الدور والعبيد وغير ذلك ومقدرات كالمكيلات والموزونات والعدديات
المتقاربة غير النقدين بالنقدين يشتمل على المبيع المحض والثمن المحض وما عدا ذلك
متردد بين كونه مبيعا وبين كونه ثمنا والتميز في اللفظ بدخول الباء وعدمه
ولا يذهب عليك ان غير النقدين شامل للاعيان التي هي من ذوات الامثال وقد
صرح في كلام المنقول سابقا بتخصيص المبيع المحض بما عداها ثم ان في قوله والتميز
في اللفظ بدخول الباء وعدمه محل بحث على ما ستقف عليه في اوائل باب البيع
الفاسد ان شاء الله تع وحينئذ فتوجيه هذه المسئلة الاتي ذكرها نظرا الى ابتنائها على
الاصل واحد لكان صحيحا الفاضل عن المسئلة الاتية لظهور مناسبتها مع المسئلة
السابقة في الموضع بشرح حال ومؤجل حصر الثمن بذكر التنويع لان المبيع في البيع
لا يكون الا حالا كما انه في السلم لا يكون الا مؤجلا فالتنويع المذكور لا يوجد الا في
الثمن وذكر لان الحلول والاجل من اوصاف الدين وهو ما ثبت في الذمة والمبيع لا يثبت
فيها الا في السلم لو كان الاجل معلوما ولم يقيد مذكورا او سمى لان العبرة للمعلوم به لا
لذكره وتسميته حتى لو قال بعتك الى اجل او مؤجل يصرف الى نصف يوم او ثلثة
ايام او شهر وبالشهر يفتى لاطلاق قوله تعالى لم يذكر حرف التعليل نفس الدين
كما هو على يوصفه تنبيها بجهة دلالته واحل الله البيع لا يقال التعليل باطلاق

النص المذكور بان التقييد بمعلومية الاجل لعدم دلالته عليه بل لدلالته على عدمه
بناء على ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه لانا نقول قد عدل عنه في صورة
جهالة الاجل بحكم القياس المؤيد باتفاق الائمة بل باجماع الامة وصوما قررنا
قبل هذا من انه شرعية الاسباب لقطع المنازعات فيما يفضي اليها غير مشروع
وجهالة الاجل يفضي اليها وبقي فيما عداها على موجب اطلاقه فافهم ومنه عم انما قال
ومنه ولم يقل ولقوله لعدم انتظامه مع قوله تعالى في سلك واحد فان حجة بصحة البيع
بثمن حال ومؤجل وهذا انما يصح حجة للثاني فقط ومن تفطن عن هذه الدقيقة
تفطن الاول في سلك واحد وعطفه عليه باعادة حرف التعليل وقال قال روى
انه عم اشترى من يهودي الى اجل ورهنه درعه اخرجه البخاري ومسلم
عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى
من يهودي طعاما الى اجل ورهنه درعا له من حديد انتهى وفي لفظ البخاري
ثلثين صاعا من شعير ولا بد ان يكون الاجل معلوما بيانا للقيد الذي اعتبر في صحة
البيع بثمن مؤجل فان ما ذكر به من الكتاب والسنة سكوت عنه بل جاز ان يطلق
بخلاف على عرفت ثم ان المعتبر كونه معلوما صريحا كان كما اذا عين مدة الاجل او
دلالة كما اذا اطلق على عادة لا الجهالة سواء كانت متفاوتة كما في التاجيل الى
هبوب الريح وقدوم راكب من سفر والى ان تمطر السماء وما اشبه ذلك
من الاجال التي يتوهم وجودها وعدمها او متقاربة كما في التاجيل الى الحصاد
والدياس والنيروز والمهرجان وعدم الحاجة فيه الى في الاجل الى بحرف
الظرف الدال على استقرار الجهالة ولم يكتف باضافتها اليه لان الجهالة
الغير المستقرة فيه كما في بعدها ان التاجيل الى فطر النصارى بعد
ما اشتروا في صومهم لا ينافي صحة البيع مانعة عن التسليم اقتصر على ذكر

منعه

منعه من التسليم ولم يذكر منعه من التسليم لانه غير واجب بالعقد كيف فان
صح البايع على ان يتركه ومن الظن ان التسليم ايضا واجب حيث قال لا بد ان
يكون الاجل معلوما لئلا يفضي الى ما يمنع الواجب بالعقد وهو التسليم والتسلم
فقد اخطاء فان قلت لا دلالة في تعليله الا في ذكره على انتفاء التسلم
على تقدير الجهالة في الاجل وانما دلالته على تاخيره ح فالتعليل لا يطابق المعلل
قلت ان المراد من وجوب التسلم على ما اشار اليه بتوصيفه بالواجب
لا من التسلم نفسه ووجهه منعها منه ان مقتضى وجوبه ان يأثم
المشتري بتفويته وذلك يفوت احد العاقدين قبل التسلم وموجب الجهالة
في الاجل ان يكون معذورا فيه وبينهما تنافي وبهذا التقدير اندفع ما قيل ايضا
من انه ان اريد التسلم المطلق فلا يمنعه الجهالة وان اريد التسلم
عقيب العقد فذلك غير واجب به والا لما صح البيع بلا اجل معلوم ولقائل
ان ما ذكرته وجه صحيح لكنه غير ما ذكره في الكتاب فانه ح لا حاجة الى بيان
انتفاء في الاجل الى المنازعة المانعة من التسليم بل الحاجة الى ما ذكرته
من بيان المنافاة بين موجب تلك الجهالة ومقتضى وجوب التسليم
ولا تعرض له في الوجه المذكور فيه فالصواب في الجواب ان يقال على وفق
ما ذكر في الكتاب ان المراد من التسليم التسليم في وقت معين فانه واجب
بالعقد والمنازعة الناشئة من الجهالة في الاجل يمنعه وبذلك الجواب
يندفع السؤال الثاني ايضا كما لا يخفى الواجب بالعقد اذ لو الموجب الشرعي
على ما اشرنا اليه لان معنى الثبوت فهذا يعني البايع لطالبه الى يطالب
الثمن في قرب المدة وهذا تعليل لمنع الجهالة في الاجل من التسليم لا يقال
لا دخل لمطالبة في قرب المدة في منع المذكور لانا نقول لم يرد بيان منع

تلك الجهالة في التسليم ابتداء بل اراد بيان منهما من بواسطة افضائها
الى المنازعة المانعة منه وللمقدمة المذكورة دخل تام فيه وهذا يعني المشتري
يسلم الثمن ترك الضمير اكتفاء بذكره في قرينة السابق واراد بالتسليم
ارادته فلا يتجه المناقشة بان الفرض بيان انتفاء التسليم على تقدير الجهالة
في الاجل وفيما ذكر اعتراف بوجوه ولو بعد زمان بعيد وبعيد ما فيقوم
المنازعة بينهما ويفوت موجب العقد ومن بايع او مشتريا اطلق
كان الظاهر ان يقول واذا اطلقا الثمن اراد به ما خلو للثمنية او وضع له
واراد باطلاقه في البيع ان لا يكون وضعه لكونه بخاريا او سمرقنديا مذكورا
واما قدره يعني من جهة العدد فلا بد من ذكره في صحة البيع يعني الثاني في
تعيين نوعه لكونه درهما او دينارا او فلوسا فالظاهر من الخلاصة بشرح
الطحاوي عدم الحاجة اليه حيث ذكر فيه رجل قال لآخر اشتريت منك
هذا الثوب او هذه الدار او هذه البطيخة بعشرة دنانير او بعشرة دراهم
ان كان في البلد سائر الناس بالدراهم والدنانير والفلوس ينعقد البيع
في الدار بعشرة دنانير وفي الثوب بعشرة دراهم وفي البطيخة بعشرة افلس
وهذا الحكم الدلالة وان كان في بلد لا يتبايع الناس بهذه الجملة ينصرف الى
ما يتبايع الناس بذلك النقد انتهى ثم ان الكلام فيما اذا لم يكن الثمن مشارا
اليه كما هو الظاهر من قوله اطلق الثمن ولذلك قلنا لا بد من ذكر قدره في صحة
البيع ومن العجائب في هذا المقام ما خطر في بعض الاوهام من ان المراد من الاطلاق
ذكر القدر دون الصفة بان قال اشتريته بعشرة دراهم ولم يقل انها بخارية
او سمرقندية فانه لم يذكرهما كانت هذه المسئلة قبل الاستثناء ولو ذكرهما
كانت بعد تلك المسئلة بعد الاستثناء وهي قوله والاثمان المطلقة لا تصح الا ان يكون معروفة

القدر

القدر والصفة وكان حق المقام ان حمل الاطلاق على الاضافي وخصصنا عدم
الذكر باحدهما اذ لو لم يذكر واحد منهما يلزم احد الامرين الاستدراك ان كان
وضع المسئلة في المشار اليه لانها عين المسئلة المذكورة بقوله واعلم ان
المشار اليها لا يلتبس الا والفساد ان كان وضعها في غير المشار اليه لان القدر
لا بد ان يذكر في غير المشار اليه وان ذكر كلاهما لا يبقى وجه الاطلاق كما لا يخفى
كان ينبغي واقعا على غالب نقد البلد هذا على تقدير التعدد في النقود الرائجة في
البلد واما على تقدير عدم التعدد فيها فالامر ليس فلذلك لم يتوجه له ثم ان ذكر
البلد بناء على الغالب والا فالعبرة النقد الغالب في موضع العقد بلدا كان
او غير بلد لانه المتعارف يعني ان المتعارف بين الناس المعاملة بالنقد
الغالب والمعروف في كالمشروط شرطا فينصرف مطلق التسمية اليه
كيف وفيه ان في الحمل الغالب النحوي للجواز وامور المسلمين
محمولة على الصحة والسداد لدفع الفتن والدين لمنعان من الفساد يعني طلب
الجواز تغيير للنحوي فينصرف اليه حملا لامور المسلمين على الصلاح ومن
التعليل المذكور يتبين ان تعريف الصفة كما يحصل بالتنصيص يحصل بطريق
الدلالة باعتبار العرف وكثرة الاستعمال الا ان يراد المسئلة لبيان حكم البيع
حال كون الثمن غير مشار اليه لا لبيان ما ذكر كما سبق الى بعض الاوهام
وان يختلف النقود تفصيل ما يخطر بالبال عند سماع المسئلة السابقة من حال
البيع بثمن غير مشار عند اختلاف النقود هذا ما وقع في بعض مصدرا بالفاء
التفصيلية والمشهور المذكور في اكثرها التصدير بالواو العاطفة ولا فساد
فيه مختلفة يعني في الماهية على ما سيأتي التصريح به ومن هنا تبين ان المراد
من نقد النقود في المسئلة السابقة المفهوم من جوابها النقد الغالب من الاطلاق في المالية

فالبيع فاسد فان قلت فساد البيع في هذه المسئلة على تقدير استواء
النقود كلها في الرواج على ما يصرح به بعيد هذا وعلى ذلك التقدير يفسد
البيع في المسئلة السابقة ايضا فما وجه الفرق بينهما حتى اجاب ثم بالصحة
وههنا بالفساد قلت انما فرق بينهما لان شرط الصحة ظاهر في المسئلة
السابقة بخلاف هذه المسئلة وذلك ان تعدد النقود مع عدم الاختلاف
في المالية لا يخ غالبا من غلبة بعضها في الرواج اذ الاكثر ان منشاء التعدد
يكون السكة وذلك لا يخ من كثرة الرغبة الى بعضها واما تعدده مع
الاختلاف في المالية فليس مستلزما لشرط الصحة غاية الامر ان يتبين سواء
كان البيان من البائع او من المشتري احدها وهذا يعني فساد البيع بدون
البيان على تقدير اختلاف النقود في المالية اذا كان الكل يعني كل النقود الرائجة
في ذلك البلد في الرواج سواء لان الجهالة على تقدير استوائها في الرواج
لا يمكن ترجيح بعضها على البعض لاطلاق التسمية فبقي المسمى مجهولا
وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة اذ الطالب يطالب باعلى النقود
والمطلوب يسلم ادناها وكل واحد منهما يحتج بمطلق التسمية فيفسد العقد
الا ان ترتفع تلك الجهالة قبل تفرق بالبيان من جهة العاقدين في المجلس
فالاستثناء متصل وهو من التعليل لا من المعلل لان قوله او يكون احدها
اروج بابا واغلب يخبر اي على احد في تلك التقديرين ينصرف
الثمن المطلق اليه اي الى المبين صريحا او دلالة متجوز للجواز تعليل
للانصراف المذكور ولاحتمال تبادر الوهم من تعليله الى ان يكون المذكور
ههنا تكرارا لما ذكره اولا تداركه باعادة البيان السابق على وجه اوفى
بقوله وهذا يعني التفصيل المذكور لو كانت النقود الرائجة في موضع العقد مختلفة

في المالية

في المالية وما بين الحكم حال اختلاف النقود في المالية مع عدم التساوي فيه بقي
بيانه حال اختلافها فيها مع عدم التساوي فيه اختلافها فيها وهذا
يعني فساد البيع بدون البيان على تقدير استواء الكل الرواج اذا كانت
النقود مختلفة في المالية اعاده لدفع وهم التكرار ويربط قوله وان كانت
سواء فيها ايضا واكتفى من ذلك التقييد بالفاء التفريعية فانها تفيد عن اعتبار
التساوي في الرواج فافهم جاز البيع بلا حاجة الى البيان مع التساوي فيه
ذكر بقوله فان كانت النقود وصدر بالفاء التفصيلية لما في سياق الكلام من
اضطراره بالبال على وجه الاجمال سواء فيها اي في المالية مع التساوي في الرواج
تقول كالشاي تقييد للتساوي المذكور في المالية لا تمثيل التساوي بين الشاي
وهو الذي يكون الاثنان منه درهما والثلاثي وهو الذي يكون الثلث منه درهما
والنصري وهو الاحاحة الذي يكون الواحد منه درهما اليوم يعني وقت تصنيف
الكتاب بسمرقند لهذا الجمع لابد من الحمل على المخالفة بينه وبين ما سبق
من قوله كان على غالب نقد البلد لما المفهوم منه ان صح البيع عند عدم الاختلاف
في المالية مع التفاوت في الرواج ما يحمل على الغالب لا بالانصراف الى ما قدره
من ان نوعا كان يندفع توهم التكرار ويكون الاقسام الاربعة المتقابلة مذكورة
احدها ان يكون النقود مختلفة في المالية غير متفاوتين في الرواج وهو المذكور اولا
وثانيا ان يكون النقود مختلفة في الرواج متفاوتة في المالية وهو المذكور
ثالثا ورابعها ان يكون النقود غير متفاوتة في الرواج وغير مختلفة في المالية و
هو المذكور اخرا ومن عند من اعتبار قيد التساوي في الرواج في القسم
الاخير قال في التلخيص ما ذكره المص واذا استوى غالبة النقود فعلى ما
قدره من ان نوعا وان اختلفت فعلى الاروج وفسد ان استوى

رواجها الا ان يبين احدهما وظن انه على قدر التساوي في المالية لا عبرة
في التفاوت في الرواج ولا يخفى فساده او الغافلين عن الاعتبار المذكور
من قال بدل قوله كالثنائي اي والثلاثي وذا بان يكون الواحد احاديا والاخر
ثنائيا او ثلاثيا فان قلت كما اختلف الاحادي والثنائي والثلاثي
في المقدار فما وجه عدم اختلافها في المالية قلت وجهه ان الواحد ان الثنائي
او الثلاثي لا يسمى درهما ولكن العرف لم ينصرف الدرهم في عرفهم الى احد
الاشياء وهو الواحد من الاحادي والاثنان من الثنائي والثلث من الثلاثي وقد
عرفت ان عامية الاثنين من الثنائي وعامية الثلث كعامية الواحد من الاحادي
ومن هنا تبين ان التساوي في المالية والرواج لا يستلزم ان لا يكون الاختلاف
الا في مجرد الاسم كما توهم كيف فان الاختلاف في القدر متحقق في الصورة المذكورة
مع التساوي في المالية والرواج وانكشف وجه استقامة جعل قوله كالثنائي والثلاثي
متعلقا بقوله فان كانت سواء فيها ووجه سقامة قول من انكر ذلك معللا بان
ما ذكر كان اثنان منه دانقا وما كان ثلثة منه وانما لا يكون في المالية سواء
فظاهر انه لا تتميز في تغيير وكلام المص مبني على الفصل بين قوله اذا كانت مختلفة
في المالية ومثاله وهو قوله كالثنائي بالشرطية وهي قوله فان كانت سواء والفصل
بين الشرط هذا وبين جزائه وهو قوله جاز البيع بقوله كالثنائي الى قوله جاز
كالبيع ولا يذهب على ذي مسكة ان هذا مما لا يذهب اليه وهم وان تجويز
مثل هذا في الكلام من سوء الظن بشان قائله والاختلاف متعلق على ما سبق
ذكره من الشارح من جهة المعنى كان يريد ان يقول ان موضع الاستثناء فيما اذا ارتفع
الاختلاف في المالية والرواج بقاء الاختلاف النوعي في النقد وهو الحنانج
لان يقال له بين العدالي هي نوع من الدرهم غش قليل مع قالوا انها اعز الاموال

ما

ما وراء النهر عن اصناف المختلفة بالقدر غير مختلفة بالمالية كالثنائي والثلاثي
ومن قال هي لغة ما وراء النهر فانهم يسمون الدرهم عدليا ويستعملونه في كتبهم
فقد اخطاء ويفصح عنه قول الزاهدي عند عد شرائط السلم وبيان
نوعه انه دراهم غطرفية وعدلية وشبانية باب الصرف ان العدلي
الطاقة اعز الاموال في ديارنا لو عاينه بلده من بلاد ما وراء النهر جاز البيع
جزاء لقوله اذا اطلق اسم الدرهم والجملة جزاء لشرط السابق فكن كذا
قالوا يعني المتاخرين من المشايخ وينصرف المطلق المذكور عند العقد الى ما قدر به
والمشتري مستقل في تعيينه من اي نوع كان من الانواع لا اختلاف فيها لا من
جهة المالية ولا من جهة الرواج لانه لا منازعة كيف ولا اختلاف في المالية ومنشاء
النزاع انما هو الاختلاف فيها واما الاختلاف في الرواج فلا يكون منشاء له
لتعين الحمل على الغالب على ما مر لا يقال لكن النزاع على قدر التساوي في المالية
والرواج كما في الصورة المذكورة بان يطلب البائع الاحادي مثلا يكون اسهل
بالغلط او يطلب الثنائي والثلاثي لمصلحة راه ويسلم المطالب ما طلبه
وكل منهما يحتج بمطلقة التسمية فيتفق ان يفسد العقد لانا نقول قد اشير
الى دفع هذا بان البائع مخير باخذ ما دفع المشتري من اي نوع كان لانه لا يتضرر
من جهة المالية لاستوائها فيها فلا يعتبر مثل هذه المنازعة مخيرا بالصحة وان ثبت
تفصيل التمام باستيفاء الاقسام فاستمع ما تتلو عليك من الكلام فنقول مستعينا
من الملك العلام لا يخفى من ان تعدد النقد في البلد الذي وقع فيه العقد
اولا يتعدد وعلى الاول الامر ظاهر واما على الاول فلا يخفى من ان يتحقق التفاوت
في الرواج اولا وعلى الثاني يتعين الحمل على الغالب في الرواج سواء تحقق
التخالف في المالية اولا وعلى الثاني ينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان

واما على الاول فلاح من ان يبين واحد منهما بعد العقد في المجلس او نوعا
الاول يتعين الحل البين وعلى الثاني يفضي الى المنازعة فيفسد العقد
في الصورة المحتملة ولا في الصورة السادسة ومن هنا تبين
ان منشأ الفساد والاختلاف في الثانية الا ان افضاله الى الفساد مشروط
بالتساوي في الرواج والبيان في المجلس رافع له لا دافع ولهذا
احسن من قال في تلخيص الكلام في هذا المقام ومطلع الشمس على الاول
فان استوى رواج النقدين فسد ان اختلف اختلف ماليتهما النقود
ويجوز بيع الطعام والحبوب عليه واراد بها ساير الحبوب
فان قلت اليس قال بعض مشايخ ما وراء النهر الطعام يقع في
عرفنا على ما اتخذ الحب من غير ادام يعني المتهيأ للاكل كاللحم المطبوخ
والمشوي ونحوه وقال صدر الشهيد وعليه الفتوى فعلى هذا لا حاجة
في ذكر الحبوب عن الطعام كما لا حاجة في ذكره عنها قلت بلى لكن يأتي
عن حمل على ذلك المعنى قوله مقابلة وهي معاملة الشخص بالشخص بالكيل
ومجازفة الجزاف لقطة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبتداه شيوع محليا من غير
ان يتعقبه فكر كالرياضة كاللعب بالكرة وهو باعتبار من الفاعل
كان العبث باعتبار من الغاية كذا في شرح الاشارة للطوسي
والمراد ههنا معناه اللغوي وفي ايثار صيغة العاملة نوعا الى
اعتبار الكيلين كيل البائع وكيل المشتري في البيع بشرط
الكيل على ما سيجيء في موضعه وهذا يعني جواز بيع المكيل مجازفة
اذا باعه بخلاف جنسه قيل اذا كان داخلا تحت الكيل فاذا كان

قليلا

قليلا فيجوز مع البعض بالبعض مجازفة وان كان من جنس واحد وكذا ان تقول لا حاجة
الى هذا التقييد فانه ظاهر من قيد المجازفة بل نقول في عبارة المقابلة اشارة اليه ولولا
القصد اليه لما تعرض لجواز البيع مقابلة فانه معلوم وانما الخفاء في جوازه مجازفة اراد
الجنس النحوي ومداره على الاختلاف فيما هو الغرض منه لا الجنس اللغوي فينتظم التعليل
بالحديث فافهم **فقوله** ثم اذا اختلف النوعان فبعوا كيف شئتم غريب بهذا اللفظ
اخرجه الدارقطني في سننه عن انس وعبادة ابن الصامت رض عن النبي عم ما
وزن فمثل بمثل اذا كان نوعا واحدا وما كيل فمثل ذلك واذا اختلف النوعان فلا بأس
به السهي **بخلاف ما اذا باعه بجنسه مجازفة** الا اذا ظهر التساوي في المجلس حض عليه في الفتوى
وانما اخر هذا الحكم عن التعليل بالحديث المذكور اشارة الى انه لا دلالة فيه على هذا الا مبنيا
على اعتبار المفهوم وهو خلاف مذهبنا ومع ذلك قدمه على التعليل بالوجه الاول وكان
الظاهر عدم الفصل بين التعليل بما فيه من نوع تعلق بالحديث حيث يصح الاستدلال به
عليه على اصله بحجة ومن لم يبنه على هذا المذهب المعنى غير التحرير الصواب ثم اعترض عليه
واجاب وهل اتى الا شيء عجاب كما لا يخفى على ذي الالباب لما فيه من **احتمال الربوا**
ولو كيل بعد ذلك فكان متساويين لا يجوز عندنا اذ المعتبر في الجواز العلم بالمساواة
وقت العقد كذا ذكره شيخ الامام شمس الائمة السرخسي بين ولان الجهالة يعني جهالة
قدر المبيع اذ بيع مجازفة غير مانعة من التسليم فان قلت اليس هذا تعليلا بالعدم
وهو غير مقبول لاحتمال التعدد في العلة قلت بل تمسك بالقياس على ما يفصح عنه
قوله **فشابه** ما ذكره من الجهالة **جهالة القيمة** بان باع شيئا ولا يعرف قيمته فانه
فانه لا يجوز لان الجهالة لا يفضي الى النزاع والجهالة المذكورة كذلك **ويجوز البيع باناء**
بعينه لا يعرف مقداره باع طعاما على ان يكفله بزنبيل واناء يشهد الزنبيل لا يجوز في
قول ابي ح وابي يوسف وكذا اذا اشتري بوزن حجر او حجر لا يعرف وزنه كذا في شرح

نقلا على المبيع وسيأتي في باب السلم ما يتعلق بهذا **ويوزن بحجر بعينه لا يعرف مقداره** زاد
لفظ الوزن ولم يقل بحجر كما قال بإناء لأن المعيارية في الإناء ظاهرة بخلاف الحجر فإنه قد
يطلق على ما خلق الثنية من الدرهم والدنانير **لأن الجهالة** في الصورتين **لا تفضي**
إلى المنازعة فصار كجهالتها بقدمه **لما أنه** تعليل لما ذكره من عدم الإفضاء إلى المنازعة
يتعجل فيه أي في المبيع **التسليم** يعني تسليم **فيندر إهلاكه قبله** يعني هلاك المبيع المبيع
قبل التسليم المبيع ولا عبرة للنادر بخلاف السلم فإنه لا يجوز إلا بمكيال معروف معلوم القدر
وإذا اشترى بمكيال غير معروف أو بإناء بعينه لا يعرف قدره لا يجوز **لأن التسليم فيه متأخر** فإن
الأجل في السلم فيه شرط في الصحة السلم والهلاك يعني هلاك المعيار والمراد هنا ليس
بنادر قبله وكان الظ تصديره بحرف التفريع كما قرنه السابق فإن عدم الهلاك ناشئ
من عدم تأخر التسليم **فتحقق المنازعة** ربما يهلك المعيار قبل حلول الأجل فلا يدري كم يجب
تسليمه فيؤدي إلى النزاع وبالحفظ لا يندفع احتمال انصياق وترتب عليه احتمال النزاع
المفضي إلى الفساد وفي السلم واحتمال الفساد ملحقة بحقيقة الفساد لأن العقد فيه على المعدوم
في الحال بقي ههنا شيء وهو أنه ح لا يكون مدار الفرق بين البيع والسلم على ندرة هلاك
المعيار في الأول وعدمه في الثاني ويمكن أن يقال إن ما ذكره فرق بحسب غالب الحال وما ذكره
فرق بحسب نادر الاحتمال وهذا ليس بخارج عن طريق المناظرة وفي رواية الحسن **عن**
أبي حنيفة أنه لا يجوز العقد بمعيار مجهول المقدار **في البيع أيضا** ذكره الإمام القاضي خان
في فتوى رجل اشترى طعاما بإناء لا يعرف قدره قالوا لا يجوز بيعه لأنه ليس بمكايلة ولا
بمجازفة **فالجواب الأول أصح** رواية من الجواب **الكتاب والمشهور** رواية منه ومن يمكن
التوزيع فكأنه ظن أن رواية الحسن ظاهر الرواية أيضا ولا يخفى ما في هذا الظن **ومن باع**
جرة الطعام شار إليها ولا بد من اعتبار هذا القيد شيء خلاف أبي يوسف ومحمد رحمه
الله قال بعت هذه الجرة **كل صاع منه بدرهم جاز البيع في قفيزه** كان حقه أن يقول في

وفي الزيادة البيع موقوف فإن سلم فيه المشتري
أن يتفرقا وإن رضي به جاز البيع فيها أيضا وإن
ثلث ورضيه به لأن الخيار بعد العلم لا يتبعض
أيضا لجهالة الثمن فإن القفيز

صاع

ولا ضرورة إلى الإعادة معنى التفصيل
منه

في صاع الإناء قصد التنبيه على أن المراد من الصاع المكيل مطلقا لا الصاع المعروف
للقدر **واحد فقط** عند مح الآن يسمى حقيقة وذلك ظاهر أو حكما بأن يسمى جميع الثمن
فإنه يكفي أيضا في جواز البيع في الكل عنده على ما يفهم من تعليله بقول لجهالة المبيع والثمن
قال في الحقائق إذا بين عدد القفزان وبين ثمن كل قفيز الا أنه جملة الثمن وبين الثمن
كل قفيز الا لم يبين جملة القفزان يجوز إجماعا **فإن قلت** أليس يكفي في جواز البيع
في الكل عنده البيان العلي بالكيل في المجلس **قلت** بلى لكنه بطريق الانقلاب
من الفساد إلى الصحة والكلام في انعقاد على وجه الصحة فلذلك فسر المشتري ههنا
على البيان القولي **جميع قفزانها** عند العقد وقالا والشافعي يوافقهما في هذا القول
يجوز البيع يعني في الكل **في الوجهين** أي يسمي جميع القفزان أو لم يسم له وقدم وجه وكان
داء في الخلافيات تأخر وجه تعليلا للفصل بين التعليل والمعلل وظن أن وجه
التوجيه له قائل في جهة أن **تعذر الصرف** يعني صرف البيع **إلى الكل لجهالة قدر المبيع و**
الثمن معا أما جهالة الثمن فلأن مقدار جملة القفيزان وهو غير معلوم وأما جهالة
المبيع فلأن المراد جهالة قدره وكونه مشارا إليه لا يكتفى في زوالها ثم إن جهالة البدلين
كما يفسد بمنع جواز البيع لإفضائها إلى المنازعة كذلك يفسده لإفضائها إلى تعذر الصرف
إلى الكل كالذي نحن فيه فلا يرد ما قيل سلمنا أن فيه جهالتها ولكن الجهالة إنما تفسد
البيع إذا كانت مفضية إلى المنازعة وهذه ليست بمفضية إليها لأن كل قفيز مقابل بدرهم
وقدر إصابته فبعد ذلك لا تفاوت بين أن يكون الصبرة مائة قفيز أو لم يكن **وأما الجواب**
بأن هذه الجهالة أيضا قد يفضي إلى المنازعة لأن البائع يطلب المشتري بقبض الثمن أولا
والثمن غير معلوم وهذا لا يدفع ما لم يعرف قدر ما وجب عليه من الثمن لأن ذلك إنما يكون عند
عرفان القدر المبيع فيتنازعان فليس بصواب **وأما أولا** فلأن مطالبة البائع بقبض
الثمن قبل أن يبين قدره وهو قادر عليه محمول على التعنت فلا يسمع وأما ثانيا فلأنه

بأن هذا إصلاح لما ذكره في أول
منه الحاشية منه

صحة أن الفساد الناشئ عن جهالة البدلين
لكن لا إفضائها إلى المنازعة بل
لإفضائها إلى تعذر صرف المبيع
إلى الكل منه

ح بلغوا التمسك بتعذر الصرف الى الكل فذلك ظاهر فان قلت البيت الاشارة يغني
عن بيان قدر المبيع قلت بل وليس عدم الجواز البيع ههنا لجهالة قدر المبيع بل
لجهالة قدر الثمن وانما تعرض لبيان بقائها لنفي احتمال ان يكون قدر الثمن معلوما بمعلومية
قدر المبيع ثم انه كما يتعذر الصرف الى ما بيّن الكل والاقل لعدم رجحان البعض على الباقي
فيصرف الى الاقل يعني الواحد وهو معلوم قدرا وثمنا يعني انه لا مانع فيه من جهة الجهالة
وجاز افراده من الجملة فصح البيع فيه صيانة لفعل العاقدين من الغاء ورفع شرح الهندي
ح فان قلت القفيزان والثلث معلوم القدر والثمن فيصح قلت تصحيح الفعل
في الواحد لضرورة صيانة كلامهما عن الغاء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
واصيا الان يزول الجهالة استثناء من قوله تعذر الصرف الى الكل وفي عبارة
تزول اشارة الى انها يثبت عند العقد ثم يرتفع بتسمية صح القفيزان او بالكيل
ففيها توطئة لما افصح عنه بقوله في المجلس قيد لكل من البيان القولي والفعلي
ولها ان الجهالة في البدلين المانعة عن جواز البيع في الكل بيدهما ازالتها كفاية
عن القدرة عليها ثم ان لم يرد ان كلا من العاقدين قادر على ازالتها كيف فان المشتري
غير قادر عليها ولذلك اضاف القدر على الازالة اليهما لا الى الكل منهما والنظير الاتي كالنص
في ذلك فمن قال بقوله بيدهما احتراز عن بالرقم فانه لا يجوز لان ازالتها اما بيد البائع
ان كان هو الراقم او بيد الغير ان كان الراقم غيره وعلى كل حال فالمشتري لا يقدر على ازالته
فقد اخطاء حيث ظن ان ازالة الجهالة في المسئلتا بيد كل من العاقدين بناء على ان
قدر المبيع كما يعلم بكيل البائع كذلك بكيل المشتري وذلك ظن فاسد لان المشتري لا يقدر على
كيل المبيع قبل قبضه وللبائع ان يابى عن تسليمه قبل اخذ الثمن ولا قدرة للمشتري على
ابقائه ومطالبة البائع بالقبض لعدم علمه بقدر ما يجب عليه ابقاؤه وليس له ان يجبره على
البيان وغفل عن النظر المنادي خلاف ما ظنه فان البائع غير قادر على ازالة الجهالة

واما

واما النقض بالبيع بالرقم فانه يفسد بالاتفاق ومع ازالة الجهالة فيه بيدهما ايضا
فمدفوع بان بيان الراقم بائعا كان او غير بائع لا يفيد العلم لمن لا يعلمه اذ يحتمل ان لا يصدق
فيه لا يحصل فيه ازالة الجهالة بخلاف بيان البائع فيما نحن فيه فانه يفيد العلم للمشتري
اذ الظاهر ان لا يكذب فائدته لان المشتري يقف عليه بيد القبض ويرجع بزايد الثمن
واما في صورة الرقم فيحتمل ان لا يمكن له الوقوف عليه فافهم ومثلها في كون ازالتها بيدهما
وان تحقق التغاير بينهما من حيث ان ازالتها في مسئلتنا بيد البائع وفي المقيس بيد
المشتري غير مانع لجواز البيع لقيام طريق المعرفة من غير ان يتضرر به احد العاقدين
كما اذا باع عبدا من عبدين او ثلثة على ان المشتري بالخيار في تعيينه وشاتي المسئلة في باب
خيار الشرط وجواب ابي ح رحمه الله عن هذا ان القياس فيه الفساد الا انا جوزناه استحسانا
بالنص على ما سبقت عليه انشاء الله واعلم ان الاصل عند ابي ح ان كل من اضيفت الى
ما لا يعلم منتهاه ما يتناول ادناه وهو الواحد كما قالوا لفلان علي كل درهم يلزمه درهم واحد
وعندهما هو كذلك فيما لا يكون منتهاه معلوما بالاشارة اليه واما فيما يعلم جملة بالاشارة اليه
فالعقد يتناول الكل كما لو كان معلوم الجنس بالتسمية لان الاشارة ابلغ في التعريف وههنا
الجملة معلومة بالاشارة فيجوز العقد في الكل ولا جهالة في ثمن كل واحد منها والجهالة التي
في جملة الثمن لا يفضي الى المنازعة وفي الفوائد الظهيرية فان قيل ما ذكره ابو ح وصا
حباه يتقض بما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق او قال كل عبد اشتريه فهو حر يتوقف
الى كل امرأة تزوجها والى كل عبد يشتري وكان ينبغي ان لا يجوز هذا على ذلك الاصل المذكور
اتفاقا قلنا نحن ندعي ذلك فيما يجري فيه المنازعة لا فيما يجري فيه التراضي فيما من شانه ان يجري
فيه المنازعة وانما احتجنا الى هذا الثناء وبل لعدم جريان المنازعة فيما نحن فيه خصوصا على
ما ذكره الامام ان اجاز البيع في قفيز واحد فقط عند ابي ح فللمشتري الخيار انشاء
اخذه بدرهم وان شاء تركه لتفرق الصفقة عليه فان قلت اليس قد بين فيما سبق

ومن قال من ذوات فقد عكس
التعليل منه

بتصرف دون يصرف لان العدم صحة البيع في الواحد ايضا فكان هذا تصرف من الكل على
على مقتضى طبعه ومنعه وهو افادة المرام لا صرف من صحة الشرع لانه لا يكون الا لاجل الصحة
نفيها لاحتمال الصحة لا يوجد التصرف منها وفي مسئلة بيع العبرة وقد تحقق صورة القبض
فيعتبر فيها بالتصرف فافهم فانه تصرف دقيق ثانيها من انه تعدى الى الكل بجهالة المبيع و
والثمن بغير ان يبيع شاة بغير معين من قطيع غنم وذراع بعينه معين من ثوب لا يجوز لما فيه التفاوت
في احاد حتى لو نص على بيع شاة من القطيع او على بيع ذراع من الثوب لا يجوز للذكر من الجهالة
المؤدية الى المنازعة المفسدة للبيع ولما توجه السوال بطلب الفرق بين المسئلة الكلية
حتى صح البيع في قفيز واحد فتدارك بقوله وبيع قفيز واحد من صبرة يجوز لعدم
التفاوت في احاد كيف فانها من ذوات الامثال فلا تفضي الجهالة المنازعة بخلاف
ضح لو قالوا ابو حنيفة وفي رواية في صبرة بيد شعير انه لا يصح في شيء لان التواحد متفاوت
مجهول ويفضي الجهالة اليها الى المنازعة في الاول يعني المتفاوت احاد من الغنم والثوب
وفي التعبير بالاول جمع المسئلتين الاخيرتين في نوع واحد وفيه اشارة ان المذكور ههنا
ثلث مسائل الا انها في الحقيقة مسئلتان والى ان المذكورتان اخيرتان من النوع الاول
باعتبار ان المعتبر فيها التفاوت فهو وجودي فافهم فوضح الفرق وانفرع السوال المقدر
ومن اشترى اشترى جدة من بر او شعير على انها مائة قفيز بعينه درهم مثلا ولعدم تفاوت
الحكم بان سمى لكل قفيز ثمنا وعدم الطلقة عن ذلك القيد فوجدها اقل من القدر المشروط كان
المشتري بالخيار كان مقتضى الظاهر ان يقول كان بالخيار ان شاء اخذ الموجود بحصته من الثمن
وطرح حصة النقصان لان القفيز ان لما كانت معدودة مقصودة اعليها انقسم الثمن
عليها وان شاء فسخ البيع لتفرق الصفقة عليه لان العقد على جملة معلومة فاذا انتقصت
يلزم تفرق الصفة بفوات المقصود عليه فلم يتم رضاه بالموجود انما نفى تمام الرضى لان اصله
ثابت ضرورة ان الرضا بالبعض بحصته من الثمن الكل متحقق في الرضا بالكل مجموع

ولا احتمال لان يوجد تصرف لا يتفاوت جوازه ووجه
معدود متفاوت مطلقا فلا يجوز الا ان قدر بتصريح
سدا للفرق من الثوب والكيلي الا يذكر كم ذراع
كي تعلم لان الصلة فجهالة المبيع المفضية الى النزاع
التبعيض ايضا لا يجوز لا يتم لا يصح اذا كان الفرد
التبعيض لان نقول بل لو وجد كان للمشتري
ذكر الذرع الا ان يطلب

الثمن

الثمن الا انه لا عبرة به فان الشيء قد يقع تبعا في ضمن شيء بتبعه ولا يقع اصالة ومستقلا والمعتبر
في البيع هو الرضا اصالة فافهم وان وجده اكثر من القدر المشروط عند العقد فالزيادة للبائع
لانها لم تخرج من ملكه لانها غير مقصودة عليها وغير داخل فيه لان البيع مقدار معين
وهي خارجة عنه وليست تابعة له لان قدر المقدر ليس بوصف قالوا لان في المقدر
وصف بخلاف القفيز والمن في المكيل والموزون فان قلت بزيادة كل واحد منهما يزاد
وقدر المبيع وينقص بنقصانه فما بال الذراع جعل وصفا دون غيره لوجود احدهما ان
زيادة تزيد في قيمته لعدم الجهالة ونقصانه يوجب نقصانها كالعتقات وثانيهما انه لا يمكن افراده
عن الجملة كلما حتى لو باع ذراعا منه لم يكن وثالثهما ان ما يقصد من جنسه وهو البسط او
الستر او السكن لا يحصل بذراع بخلاف القفيز فهما واذا كان وصفا وزيادة الوصف
للمشتري ونقصانه لا ينقص الثمن ويوجب الخيار كاعضاء الحيوان وفي فتاوى النسفي
واما الى القاضي لا يسلم له الزيادة ديانة وفي شرح ابي در والجامع الاصغر عن ابي حفص
وابي الليث يرد الزيادة ديانة ثم ان ما يجب رده هو ما لا يدخل بين الكيلين في الكيليات
او الوزنيتين في الوزنيات واما ما يدخل بينهما فلا يجب رده ولم يذكر قدر ما يدخل بينهما و
وقيل نصف درهم في مائة عقد وقيل خلافه وقيل وافق في مائة لا حكم له وعن
ابي يوسف وافق في عشرين وقيل خلافه وقيل ما دون عشرة في الدنيا وفي قفيزه
المعتاد في ديارنا نصف مدة من شرح الزاهدي واما الذي نقل المشايخ في الفرق بين القدر
والوصف وهو ان ما يتعيب بالتبعيض والتشقيص فالزيادة والنقصان فيه وصف
وما لا يتعيب بالتبعيض والتشقيص والزيادة والنقصان فيه اصل فنقوص عبل الحطب
فانه مما لا يتعيب بالتبعيض والتشقيص مع ان الزيادة والنقصان فيه وصف
وما يفصح عنه المسئلة الغائبة لو اشترى حطبا على انه عشرون وقد افرجه ثلثين
فاثبت الزيادة يعني للمشتري كما في الزرعان ثم ان مقتضى الفرق المذكور وهو ان يكون

والمسئلة المذكورة في الفتاوى
تنافي فان رد شيخ زاده
نقلا من الحدث منه

والمسئلة المذكورة
في عقد الكافي
منه

بعض القدر وصفا كالوزن في الاواني ويفصح عن ذلك المسئلة القابلة لوزن وجها
على ابريق فضة ثم اختلفا في وزنه فالقول له اجماعا لان الوزن فيما يقدره التبعيض لوصف
من اوصاف فيه لانه يوجب نقصانا فيه حتى لو اشترى ابريق فضة على انه مائة فاذا امتنا
درهم فلا زيادة للمشتري فالمقدمة الاجماعية وتقدير ليس بوصف لا ينبغي ان يجري